REVUE DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

PHILOSOPHIE

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRECTEUR

É. PEILLAUBE

HUITIÈME ANNÉE

XIII

JUILLET A DÉCEMBRE 1908

PARIS
Marcel RIVIÈRE, Éditeur
30, RUE JACOB, 30

LIBRARY
AUG 24 1970
UNIVERSITY OF TORONTO

B
2
R23
année 8
Juil-déc.

LES VIEILLES PREUVES
DE L'EXISTENCE DE DIEU

La *Revue de Métaphysique et de Morale* du mois de mars 1907 contient un article de M. Le Roy sur cette question : Comment se pose le problème de Dieu ? Le distingué mathématicien, qui s'aventure volontiers sur le terrain de la métaphysique et de la théologie, y soumet à « un examen critique les arguments au moyen desquels on a cru jadis, et d'aucuns veulent encore aujourd'hui, *démontrer* l'existence de Dieu », et entreprend de « faire comprendre pourquoi ces arguments ne suffisent plus, en même temps que de marquer ce qu'il en faut néanmoins retenir ». M. Le Roy affirme qu' « après Kant, la tâche est facile » ; mais que « l'on aurait tort de la juger oiseuse et superflue », pour ceux-là du moins qui ne sont pas des « spécialistes de la philosophie ».

Nous allons, à notre tour, passer au crible d'une dialectique rigoureuse l'examen critique institué par ce mathématicien. Le lecteur jugera si la tâche facilitée par Kant a été remplie par M. Le Roy et si vraiment les vieilles preuves de jadis ne sont plus aujourd'hui suffisantes.

Deux procédés de discussion s'offraient à nous : ou bien dégager d'abord de l'examen de chacune des preuves les idées philosophiques sur lesquelles M. Le Roy fonde sa critique, car ces idées, d'ailleurs en petit nombre, se retrouvent dans chaque partie de ce réquisitoire ; ensuite les exposer et les réfuter à part une fois pour toutes ; et cette méthode, plus rapide, plus synthétique, demandait un moindre effort ; ou bien s'attacher aux pas de M. Le Roy, le suivre point par point sans peur des redites, et produire ainsi l'impression que les sinuosités de ses raisonne-

ments ne sont pas les mailles d'un filet d'où la vieille philosophie ne puisse s'échapper. Que le lecteur ait patience et courage ; il nous pardonnera sans doute d'avoir choisi le second procédé.

Au seuil de cette discussion une remarque préliminaire s'impose. Dans l'exposé des vieilles preuves de l'existence de Dieu l'on ne doit pas confondre les *idées maîtresses* qui constituent les arguments et la *façon* littéraire, dialectique ou philosophique, dont elles sont présentées. Assurément saint Thomas et les scolastiques, après Aristote et Platon, avaient dans l'esprit une philosophie de la nature et un système du monde qui ne ressemblent guère aux nôtres, et qui ont été, non sans raison, rejetés depuis longtemps hors de la science. La physique, la chimie, la cosmologie et l'astronomie modernes ont bouleversé la connaissance de la nature, telle que la professaient le moyen âge et l'antiquité. Il est donc impossible aujourd'hui de donner aux vieilles preuves de la théologie rationnelle le même fond de tableau, si l'on peut ainsi dire, qui lui servait de perspective dans la pensée des vieux maîtres. Il ne saurait plus être question de la terre centre du monde, ni des cercles solides et concentriques des divers cieux, ni du ciel premier mobile qui donnait le branle à tout le reste, ni de l'âme vivante qui le faisait mouvoir ; non plus que de la théorie des quatre éléments, ni des imaginations relatives à la production et à la transmutation des métaux, moins encore de la doctrine des générations spontanées. D'ailleurs aucune de ces erreurs ne fait partie essentielle, n'entre comme *moyen logique* dans nos arguments. Quant aux spéculations purement philosophiques sur la substance des corps matériels et leurs transformations, sur la quantité, l'étendue, les qualités, l'action, l'espace, le lieu et autres modes de la matière sensible, les *hypothèses* modernes sur la matière et la force, sur la nature intime des agents physico-chimiques et des changements qu'ils produisent dans les êtres, ne les ont pas tout à fait effacées de l'esprit des métaphysiciens. Or, les *idées maîtresses* des vieilles preuves théologiques, tant pour les *faits généraux* de la nature que pour les *principes premiers ou évidents* de la raison, n'ont jamais été liées essentiellement et indissolublement aux parties caduques

de l'ancienne philosophie naturelle, comme s'exprimait l'École. Ce fonds substantiel fourni par le bon sens demeure toujours. Voilà pourquoi les vieux arguments tiennent encore.

Je dois limiter ma discussion à la critique faite par M. Le Roy. On ne trouvera donc pas ici précisément l'exposé moderne et la démonstration directe de la valeur des vieilles preuves de l'existence de Dieu, mais plutôt, ainsi que je l'ai dit tout à l'heure, des observations et des réponses sur les griefs accumulés contre elles.

I

M. Le Roy s'attaque d'abord à la preuve par le mouvement, la plus simple et la plus claire de toutes, selon saint Thomas. Voici l'ossature logique de cet argument fameux : 1° le *fait* d'ordre matériel et sensible du mouvement, c'est-à-dire des changements de lieu, de forme, d'état, d'espèce, de quantité et de qualité, que l'on voit dans la nature : *certum est, et sensu constat, aliqua moveri in mundo ;* 2° un *principe* d'ordre rationnel, qui se déduit logiquement des notions élémentaires et objectives d'*acte* et de *puissance : omne quod movetur, ab alio movetur ;* 3° un *autre principe,* également d'ordre rationnel, qui apparaît évident, étant donné l'application du nombre à la série des moteurs et des mobiles : *hic non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente.* Supposé ce *fait général* et ces *deux principes rationnels,* il s'ensuit manifestement que la raison est amenée à conclure à l'existence d'un premier moteur en dehors des êtres mobiles ou sujets aux changements de la nature : *ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens quod a nullo movetur.* Telle est, résumée et condensée, la première vieille preuve de l'existence de Dieu.

M. Le Roy s'efforce de la battre en brèche sur tous les points. Il n'y a là, dit-il, qu'un « jeu déductif d'entités conceptuelles » qui « s'inspire d'une philosophie périmée, désormais tombée en

désuétude, et à laquelle aucun de nous ne saurait plus revenir ». Voilà pourquoi, ajoute-t-il aussitôt, « une pareille preuve ne satisfait et ne convainc personne ». Et vivement « il entre dans le détail afin de bien faire voir par où la preuve en question pèche à ses yeux ».

Énumérons toutes ses critiques : la preuve, dit-il, « implique l'adoption préalable de certains postulats relatifs à la nature du mouvement », car « elle procède d'une méthode de *réification statique* familière à la pensée commune » ou au sens commun. Or, « la vraie méthode philosophique procède à l'inverse de la pensée commune » dans la manière d'envisager le mouvement. Donc, conclut M. Le Roy, si, au lieu du postulat de la pensée commune, l'on adopte le point de vue de la vraie philosophie, « l'argument cesse d'exister, l'argument s'évanouit, parce que — les choses *étant* mouvement — il n'y a plus à se demander comment elles le *reçoivent* ».

Reprenons ces critiques une à une. Qu'est-ce que ces *postulats* et cette *réification statique* de la pensée commune ? M. Le Roy répond en ces termes : « On parle du mouvement comme de « quelque chose » qui se donne et se reçoit, qui passe d'un corps à l'autre et se transmet en tout ou en partie, bref comme d'un accident qui s'ajoute à des substances en elles-mêmes immobiles... Tout est plus ou moins imaginé sous les espèces d'une boule qu'on place d'abord devant soi en repos, puis à laquelle on communique ensuite une impulsion. *Le mouvement est résolu en immobilité ;* il s'évanouit pour ainsi dire, devant ses deux termes extrêmes, son point de départ et son point d'arrivée... Le devenir est défini comme transformation, c'est-à-dire passage d'une forme à une autre, mais les deux formes sont conçues chacune à part ; en sorte que, dans la transformation considérée, *on néglige le passage même*, qui en est pourtant l'essentiel, et qu'on la traite en fin de compte comme une simple substitution logique d'un état à un état. Quels sont alors les principes explicatifs du mouvement, du devenir ? Il y en a quatre : 1° une matière, ou substrat, théâtre inerte du mouvement ; 2° une forme, semblable à un vêtement tout fait d'avance ; 3° une cause motrice immobile, qui habille la matière de la forme ; 4° une fin également immobile, qui du

sein de son repos attire la cause motrice et la sollicite à l'action. *Partout,* on le voit, des *immobilités*. Bref, on méconnaît dans le mouvement le mouvement lui-même, la mobilité, la continuité dynamique ; on ne pense qu'aux étapes, aux stations, aux éléments du cadre ; et par là on affirme en définitive une sorte de *primat du statique sur le mouvant.* » Voilà le postulat et la réification statique de la pensée commune, du sens commun, d'après lequel, tout mouvement s'expliquant par une immobilité, « il faut bien alors une immobilité suprême comme principe suprême d'explication », déclare M. Le Roy. Mais si le postulat initial ne vaut rien, que vaut l'argument qui n'en est que la conséquence ?

Que penser d'une pareille critique ? Elle est, à mon avis, la preuve évidente que son auteur ignore ce que signifie, dans la philosophie de l'École, le terme de *motus,* et comment on y explique la *causalité motrice* ou efficiente. Jamais un scolastique n'a conçu le mouvement comme « *quelque chose* qui passe d'un corps à l'autre », comme « une forme semblable à un vêtement fait d'avance, dont la cause motrice habille la matière ». Jamais un scolastique n'a identifié le mouvement avec « ses deux extrêmes, son point de départ et son point d'arrivée ». Pour un disciple d'Aristote et de saint Thomas, le mouvement ne se confond ni avec sa matière ou substrat, ni avec la forme nouvelle produite, ni avec la cause motrice, ni avec la cause finale. Toutes ces choses sont et restent étrangères et au concept et à la réalité physique du mouvement considéré en lui-même. Le *motus,* d'après la doctrine des maîtres de l'École, est dans son essence propre le *transitus,* le *passage ;* et on le définit en toute rigueur : *actus existens in potentia quatenus in potentia,* c'est-à-dire la mise en acte d'une puissance considérée au moment même de l'exercice de sa potentialité. C'est donc à tort que M. Le Roy nous reproche de « méconnaître dans le mouvement le mouvement lui-même, la mobilité », et de « ne penser qu'aux étapes, aux stations, aux éléments du cadre ».

Il se trompe encore sur la notion scolastique de la causalité motrice, lorsqu'il parle de « quelque chose qui passe et se transmet d'un corps à l'autre », ou encore de « forme semblable à un vêtement tout fait, dont la cause motrice habille la

matière ou substrat du mouvement ». Ce sont là des images grossières inventées par M. Le Roy. *Movere,* dit saint Thomas, *nihil aliud est quam educere aliquid de potentia ad actum :* c'est faire passer un sujet de la puissance à l'acte. Or, une pareille opération s'accomplit, non pas au moyen de la transmission d'une forme préexistant dans la cause, mais par une influence excitante et fécondante sur la potentialité du sujet, laquelle se trouve ainsi mise en œuvre et poussée à l'actuation d'elle-même. Ce n'est pas de la cause, mais du sujet que sort la forme nouvelle. Voilà des ignorances regrettables chez le distingué mathématicien, qui s'avise de critiquer les vieux arguments des scolastiques.

Cependant, il y a du vrai dans son observation. Il nous reproche de parler du mouvement « comme d'un accident qui s'ajoute à des substances en elles-mêmes immobiles ». Ceci, je ne le conteste aucunement. Pour nous, le *motus* est un *accident* du mobile, lequel subsiste sous le mouvement et se conçoit fort bien dans l'immobilité. Mais il ne faut pas mêler ensemble, ainsi que le fait M. Le Roy, ce caractère du *motus,* d'être un accident réalisé dans un sujet, avec l'étrange idée qu'il nous prête du *motus* qui serait une forme transportée de la cause dans le sujet du mouvement. Ce sont là difficultés fort distinctes. Est-ce que la « vraie méthode philosophique », qui « procède à l'inverse du sens commun », consisterait à concevoir le mouvement sans rien qui se meuve, le passage sans rien qui passe ? Oui, répond M. Le Roy, car les choses *ne sont que* mouvement, et c'est pourquoi « il n'y a plus à se demander comment elles le *reçoivent* ». Et ainsi « l'argument s'évanouit », car le *fait général* qui lui sert de base, et auquel l'on applique les deux principes rationnels sur le mouvement et sur l'impossibilité du processus à l'infini, cesse d'exister. Il n'y a plus, dans la nature, des êtres qui changent ; on ne peut plus dire, suivant la vraie méthode philosophique : *certum est, et sensu constat, aliqua moveri in mundo.* Non, la vérité, pour le philosophe moderne, c'est que tout est mouvement, qu'il n'y a que du mouvement, mais qu'il n'existe *rien qui soit* en mouvement. Le monde est fait de mouvement, sans plus, sans mobile, sans matière ni substrat d'aucune sorte. « La vraie méthode philoso-

phique, affirme M. Le Roy, envisage le mouvement comme la réalité fondamentale, et elle regarde l'immobilité, au contraire, comme une réalité secondaire et dérivée... La science elle-même — bien que gardant encore dans une certaine mesure l'habitude commune des réifications statiques — résout peu à peu en mouvements toutes les immobilités... Pour elle, pas de support dernier, pas de *chose* définitive, pas de noyau, servant de substrat. La « chose » n'est jamais à ses yeux que *provisoire :* résidu d'une analyse incomplète, symbole global de ce qu'elle laisse à tel moment en dehors du champ de ses investigations... Dans celles de ses théories qui semblent pénétrer le plus profondément le réel, les immobilités apparentes sont définies comme des *extinctions,* selon l'analogie des interférences, des ondes stationnaires, des lignes nodales, des stabilités ou résistances dynamiques, des anneaux tourbillonnaires de Lord Kelvin. » Et voilà comment l'on conçoit, à l'inverse du sens commun, dans la vraie philosophie, le mouvement sans matière, sans substrat, sans mobile, et comment l'on fait évanouir l'argument du premier moteur.

Je m'en tiens modestement aux données du sens commun acceptées par l'École : 1° le mouvement est un *transitus,* et non pas une forme qui passe ; par exemple : le mouvement local est le *passage* d'un lieu à un autre, et non pas l'« ordre des positions spatiales » successivement occupées, la *traversée* du point, et non pas le point traversé par le mobile ; 2° le mouvement ne se conçoit pas sans rien qui se meuve, sans un sujet, une matière, un « quelque chose » en mouvement. Le criticisme kantien veut ignorer ce substrat de la réalité accidentelle qu'est le *motus.* Il ne saurait faire autrement, selon sa théorie de la connaissance. Quant à la science, elle n'a pas à se prononcer sur la réalité ou l'irréalité de ce qui se trouve hors du champ de l'observation et de l'expérimentation et qui ne relève que de la métaphysique. Lorsque le savant s'exerce à inventer des théories sur la nature de la matière, s'il entend pénétrer dans le domaine de l'ontologie, il sort de sa compétence professionnelle et fait œuvre de philosophie pure. Qu'il se borne à définir des « résidus d'analyses » et des « symboles » qui, à ses yeux, ne seront que *provisoires :* c'est son affaire. Mais qu'il

n'oublie pas que le réel, dans son fond, échappe totalement à ses méthodes, et que la métaphysique générale est œuvre surtout de pure raison. Or, le sens commun admet que la raison perçoit sous les apparences sensibles l'être dans sa réalité métaphysique, que c'est par l'irradiation de l'être réel sur elle-même qu'elle a l'évidence des notions premières et des premiers principes, et que, pour cela même, les lois fondamentales saisies dans l'être *connu* sont les lois ontologiques de l'être *réel*. Toute la vie humaine repose sur ces évidences du bon sens, auxquelles d'ailleurs nul sceptique ne se dérobe dans sa conduite quotidienne, car il réserve pour la solitude de son cabinet ses jeux d'esprit contre la valeur objective de nos instruments de connaissance. Je maintiens donc que le *fait général* des changements dans la nature est certain, parce qu'il est visible, et qu'il y a lieu de lui faire application du fameux principe : *Omne quod movetur, ab alio movetur.*

Mais, écrit M. Le Roy, « là aussi l'on pourrait trouver une pétition de principe. *Ab alio ?* C'est en somme toute la question. » Et voilà, suivant lui, le « postulat du *morcelage* », qui est encore à la base de notre preuve par le mouvement. Mû par *un autre*, dit-on. Mais si l'*autre* n'existe pas ? Entrons dans le vif de cette difficulté.

M. Le Roy s'imagine d'abord que l'apparente évidence du principe : *Omne quod movetur, ab alio movetur*, que « la force de l'argument tient à l'image spatiale employée : une rangée de billes qui n'entre en branle que par un choc primordial, par une chiquenaude originelle ». Cette image, dit-il, fait paraître « impossible qu'une chose quelconque se meuve elle-même ». Le distingué mathématicien oublie sans doute que le principe rationnel en question n'est pas, dans la philosophie du sens commun et de l'École, un résidu logique de l'analyse du mouvement local, mais une déduction *a priori* des concepts élémentaires d'*acte* et de *puissance*, tels qu'ils résultent spontanément des choses mêmes, je veux dire de leurs idées abstraites, dans l'entendement. Aussi trouve-t-il son application logique partout où se produit le passage de la *puissance* à l'*acte*, dans tout changement de forme spécifique, de figure, de qualité, comme de lieu ou de position spatiale. En effet, cet adage dérive ration-

nellement de celui-ci : *Nihil transit de potentia in actum nisi per aliquod ens in actu,* car c'est là proprement le *moveri* réel ; et ce dernier adage n'est qu'une formule verbale de l'évidence première ainsi exprimée : *Nihil transit de non esse ad esse nisi per aliquod agens,* car *esse in potentia* équivaut réellement à *simpliciter non esse* par rapport à *esse in actu,* et il est évident que *quod non est non incipit esse nisi per aliquid quod est.*

De là vient, aux yeux de la raison, l'universalité absolue et la nécessité logique de ce fameux principe. Il est aisé de remarquer d'ailleurs que toute la science de la nature procède de la curiosité qu'il éveille dans l'esprit. La science observe et définit les changements qui se produisent dans les êtres, et toutes ses recherches ont pour point de départ cette évidence rationnelle *a priori,* savoir que tout changement a des *conditions antécédentes* qui l'expliquent, des *causes originelles* dont il découle. N'est-ce pas l'évidence que projette sur la nature le principe premier : *Omne quod movetur, ab alio movetur ?* Il est donc inexact d'attribuer à une image spatiale du mouvement local la force logique de l'argument.

Mais, affirme M. Le Roy, la vérité du principe résulte de ce que « l'on sépare et réifie en elle (dans la chose en mouvement) un élément d'émission et un élément de réception ». Je remarque que cette assertion-là contredit l'image spatiale de la rangée de billes, dans laquelle l'élément d'émission ne se trouve pas dans la bille mise en mouvement, mais dans la bille motrice. Elle ne se vérifie en réalité que dans les vivants, chez qui une partie met l'autre en mouvement. Mais cela importe peu. Le savant professeur poursuit : « N'est-ce pas, encore une fois, considérer le mouvement comme *quelque chose* qui se transmet, comme un accident supplémentaire qui s'ajoute à une immobilité antérieure ? » Non, certes, pas comme un *quelque chose qui se transmet,* car rien n'est plus opposé au concept scolastique du mouvement ; mais oui, je le reconnais, comme un *accident réel* de la substance où il se produit. L'École et le sens commun ne conçoivent pas de mouvement sans rien qui se meuve. Et cette vue ontologique, métaphysique, de la réalité objective suffit à justifier l'application au mouvement des principes rationnels mis en jeu dans la preuve du premier moteur.

« Tout repose, en effet — j'en conviens avec M. Le Roy — sur l'opposition du moteur et du mobile conçus comme les deux termes disjoints d'un rapport transitif. » Voilà le bon sens et la force logique du vieil argument ! Notre distingué mathématicien le déclare expressément : « Le sens commun, dit-il, se représente la matière comme une mosaïque de noyaux corporels juxtaposés préexistant à leurs relations, comme un agrégat d'individus radicalement distincts qui seraient les corps. Et la preuve du premier moteur suppose essentiellement ce *morcelage*. »

Mais cette représentation du sens commun n'est-elle pas exacte ? La distinction réelle, la séparation individuelle des êtres de la nature est l'un de ces faits généraux que le sens intime affirme comme une évidence première quand il s'agit des personnes, que l'expérience quotidienne et universelle de nos sens externes rend manifeste, et que nul philosophe criticiste, nul savant mathématicien ne met en doute dans la conduite de la vie ordinaire, publique ou privée. En dehors de ce postulat, l'on peut dire de cette évidence, de même qu'en dehors de l'évidence naturelle de l'objectivité de la conscience, des sens et de la raison, la vie devient inintelligible, logiquement *invivable*. Les relations entre les êtres, entre les personnes, ne se comprennent plus. Non, quoi qu'en dise M. Le Roy, le *morcelage* des êtres « n'est pas le produit d'une élaboration mentale opérée en vue de l'utilité pratique et du discours » ; c'est un fait constaté par nos facultés de connaissance, et corroboré par la pratique de la vie. Le vrai « produit d'une élaboration mentale », opérée sous l'influence du kantisme et du positivisme, c'est ce que la critique, au dire de M. Le Roy « retrouve au-delà de la surface » des choses, à savoir : « une continuité sous-jacente, où chacun des corps n'est plus qu'un foyer de coordination, un centre de perspective », où le monde n'est plus qu' « une immense continuité de transformations incessantes ». Ce *monisme phénoméniste*, dans lequel il n'y a que du mouvement sans rien qui se meuve, où les corps ne sont que « des intersections de trains vibratoires » et « comme des *extinctions* » de mouvement « selon l'analogie des interférences, des ondes stationnaires, des lignes nodales, des stabilités ou résistances

dynamiques, et des anneaux tourbillonnaires de Lord Kelvin », voilà proprement le « produit d'une élaboration mentale » faite à l'inverse du bon sens. Certes, je ne contesterai pas que l'on ne puisse *symboliser* de la sorte la surface toujours en mouvement de ce monde matériel, et que cette image représentative ne nous donne une sorte de vision scientifique ou d'aspect phénoménal de la nature. Mais ni la philosophie ni la science n'ont le droit de limiter à ce phénoménisme superficiel l'étendue de la réalité perceptible, et de borner à cette apparence des choses l'horizon des connaissances humaines. Il n'y a, dira-t-on, de sensible, de connaissable aux sens, que la surface mobile et changeante des êtres ; je l'accorde, si l'on veut, si l'on tient que tout l'extérieur, toute l'écorce des choses matérielles n'est que mouvement. Mais la raison pousse au-delà des sens, jusqu'aux profondeurs de l'être, et y découvre les objets réels de la métaphysique, de l'ontologie, en même temps que la vie nous impose l'évidence du *morcelage* de la nature en « agrégats d'individus radicalement distincts ». M. Le Roy, renfermé dans l'« élaboration mentale » de son criticisme, se demande : « Que devient la preuve », s'il n'y a ni moteur, ni mobile, rien qu'une continuité de pur mouvement ? Et il répond, de son point de vue phénoméniste et moniste : « Elle se dissout dans le flot ininterrompu du devenir. » C'est logique ; la preuve du premier moteur s'évanouit avec la réalité des moteurs et des mobiles. Mais contre l'« élaboration mentale » de M. Le Roy, et en faveur de la preuve, il nous reste encore la raison et le bon sens.

Le second principe rationnel impliqué dans l'argument, savoir l'impossibilité du processus à l'infini, est attaqué ensuite par M. Le Roy. Il y emploie les mêmes armes. Cette évidence « suppose, dit-il, le morcelage réifié ». Si donc « la continuité seule est réelle, au plein sens du mot, il y a du morcelable à l'infini, mais non point un infini objectivement morcelé », et alors « la contradiction disparaît ». Pour nous aussi, il n'y a que du divisible à l'infini, et non point un infini actuellement divisé. D'ailleurs, après ce que nous venons de dire au sujet du *morcelage*, cette critique tombe d'elle-même.

Il importe de préciser ici le sens exact du second principe

rationnel de l'argument *ex motu*. Si la régression à l'infini nous apparaît évidemment impossible et inconcevable, ce n'est pas que toute régression de cette nature doive entraîner « la réalité effective, l'actualité d'un nombre violant les conditions *a priori* du nombre », c'est-à-dire, sans doute, d'un nombre non divisible par l'unité, condition mathématiquement contradictoire. Car nous savons que la régression à l'infini vers le passé n'est pas jugée impossible et inconcevable par les scolastiques, notamment par saint Thomas. Celui-ci enseigne *ex professo* qu'il ne peut pas être démontré que le monde n'est pas éternel et qu'il a commencé à un *premier* instant de la durée. Par conséquent, la preuve du premier moteur, dans la pensée de saint Thomas, ne suppose point l'évidente impossibilité d'une régression à l'infini dans la série des instants, des générations ou des phénomènes qui se sont succédé avant le moment actuel. Le processus à l'infini jugé évidemment impossible est celui qui se produirait, par hypothèse, dans une série où il faut poser nécessairement un premier terme, car alors la régression à l'infini donnerait un infini actuel d'unités entre le dernier et le premier terme de la série, ce qui est inconcevable. Or, tel est le cas de la série des moteurs et des mobiles dans un mouvement réalisé. Le mobile est mû par un moteur, et si ce moteur n'est qu'un transmetteur de mouvement reçu, son action motrice suppose évidemment l'impulsion d'un moteur antécédent ; et ainsi de suite, jusqu'au moteur premier, qui lui n'est pas un organe de transmission, mais la source même de l'impulsion donnée. On voit dans cet exemple que tout moteur second agit en vertu du premier, et par suite que, dans la série des moteurs et des mobiles, il faut nécessairement poser un premier terme d'où part le mouvement. Voilà pourquoi *hic non est procedere in infinitum*. C'est le raisonnement même de saint Thomas : *Quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet, nisi per hoc quod est motus a manu.* Tel est le vrai sens et la portée exacte du second principe rationnel invoqué dans la preuve par le mouvement.

Que reste-t-il de la critique de M. Le Roy ? Rien que son

point de départ, son postulat, le *monisme phénoméniste*, qui n'est qu'une pure élaboration mentale en contradiction avec les données de la conscience, des sens externes et de la raison, c'est-à-dire faite à l'inverse de la « pensée commune ». Oté ce postulat, le vieil argument demeure solide, inébranlable : *firmum et inconcussum*. Cela nous suffit.

Relevons en passant quelques autres critiques de M. Le Roy. Il ajoute « qu'un premier moteur *spirituel* et *immobile*, occupé néanmoins à mouvoir directement la matière, est chose bien difficile à concevoir ». Cela doit être pour un mathématicien dont l'esprit ne s'élève pas d'ordinaire au-dessus de l'imaginatif abstrait dans lequel rentrent les nombres, les formules et les figures qui font l'objet de ses études habituelles. Mais un métaphysicien conçoit sans trop de peine l'existence d'un être purement intelligible, dont toute l'action s'exerce *per intellectum et voluntatem*.

M. Le Roy continue : « En tout cas, le premier moteur, à supposer qu'il existe, ne serait aucunement le vrai Dieu, le Dieu de la vie religieuse et morale ; et après lui la question véritable subsisterait en somme presque tout entière. » Ici apparaît une fois de plus le défaut capital des critiques du savant mathématicien : il ne connaît pas assez la philosophie de l'École, il n'a pas mesuré exactement la portée des preuves qu'il discute. Pourquoi donc M. Le Roy s'est-il si peu documenté ? Chacun sait que les articles de la *Somme de théologie* ne sont que des *canevas*, des *sommaires* destinés à servir de thèmes aux leçons des professeurs. L'on s'expose à ne pas les comprendre si l'on n'a pas acquis une connaissance suffisante du langage scolastique, si l'on ignore l'ensemble de la doctrine de l'École, ou si l'on dédaigne de consulter les commentateurs illustres des textes du Maître. Or, le cardinal Cajétan a fort nettement exposé le véritable contenu des preuves thomistes de l'existence de Dieu. « On peut, dit-il, apporter ces raisons dans un double but : 1° pour conclure à l'existence de l'Être incorporel, immatériel, éternel, suprême, immuable, premier et infiniment parfait, tel que nous croyons que Dieu est ; et dans ce cas ces preuves donnent lieu à une longue discussion... ; 2° pour conclure seulement qu'il y a dans la nature cer-

tains attributs, lesquels en réalité sont propres à Dieu, sans chercher le *quomodo* ni le *qualiter* ; et, dans ce cas, les raisons apportées n'offrent presque aucune difficulté au point de vue philosophique. » Si M. Le Roy avait connu ce passage du célèbre cardinal, il aurait compris qu'il ne devait pas chercher au bout de l'argument du premier moteur « le Dieu de la vie religieuse et morale ». L'on ne peut y voir qu'un moteur immobile pareil à l'âme intellective, dit Cajétan : *Prima via non ducit ad motorem magis immobilem quam sit anima intellectiva.* Et il reste à démontrer ensuite, au moyen des procédés logiques de l'ontologie, *utrum sit anima cœli aut mundi*, etc. En d'autres termes, la preuve du premier moteur n'épuise pas d'un seul coup toute la théologie rationnelle. Elle nous fait saisir le vrai Dieu par un de ses attributs : *primum movens immobile.* Et chacune des autres preuves fait de même. Il reste ensuite à combiner ces notions diverses dans l'unité de l'Être Parfait, et c'est alors seulement que la raison métaphysique démontre et définit le vrai Dieu.

M. Le Roy revient, pour en finir, à la critique kantienne, et il déclare que « le mouvement ne peut conduire à l'affirmation de Dieu que pour autant qu'il est envisagé comme un signe irrécusable de contingence », et que cette considération nous amène « à l'argument ontologique ». Mais il suffit de lire l'argument *ex motu* et d'en analyser d'un simple coup d'œil tous les éléments pour voir à l'évidence qu'il se présente seul, sans aucun de ces concepts étrangers, et qu'il se tient par lui-même. Telle est la dernière critique de M. Le Roy contre la preuve par le mouvement.

II

Les critiques dirigées contre les autres preuves de l'existence de Dieu nous mettent en présence des mêmes défauts d'information et de documentation. Ainsi M. Le Roy reproche à la preuve par la contingence de ne pas démontrer « cet Être nécessaire, distinct et transcendant, qu'on appelle Dieu », car, dit-il, « l'Être nécessaire dont on aurait prouvé l'existence ne serait

Dieu que s'il était aussi l'Être Parfait ». La preuve par la cause efficiente ne le démontre pas davantage. Quant à la preuve par la finalité, « admettons, écrit M. Le Roy, qu'elle manifeste une sagesse et une intelligence comme principe de l'univers : d'où conclure que cette intelligence et cette sagesse sont infinies et créatrices ». A ces reproches le cardinal Cajétan a répondu d'avance : ce n'est pas le but propre de chaque preuve de démontrer le Dieu Parfait, mais seulement de le faire saisir sous l'aspect d'un de ses attributs relatifs au monde matériel, et de fournir ainsi à la raison les vérités à l'aide desquelles elle pourra parvenir à discerner la nature du vrai Dieu.

Nous allons retrouver aussi, à la base des critiques, la conception du *monisme phénoméniste*, et, parmi les moyens d'attaque, le prétendu *postulat du morcelage* qui serait impliqué dans tous nos arguments. Il va donc falloir revenir sur ces divers sujets. Mais les redites serviront à mettre en plus grande lumière le sens, la portée et la force de nos vieilles preuves, en présence des « élaborations mentales » du criticisme contemporain.

Voici la preuve par le contingent, que M. Le Roy fait passer avant la preuve par la causalité efficiente : d'abord le *fait général* de l'existence réelle et sensible d'êtres qui, ayant un commencement et une fin, apparaissent, de toute évidence, comme pouvant exister et n'exister pas : c'est un défaut de leur essence même. *Quædam inveniuntur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse.* Sur ce fait on raisonne ainsi : 1° Il n'est pas possible que tous les êtres ayant existé soient tels, c'est-à-dire aient commencé par génération et fini par corruption. En effet, si tous les êtres devaient avoir un pareil commencement, à un moment rien n'aurait existé, car l'être affecté de cette impuissance radicale et absolue d'exister par soi ne peut être par soi toujours existant. *Impossibile est omnia quæ sunt talia semper esse* (*ex se*), *quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus.* — 2° Mais alors, si à un moment rien n'existait, rien n'existe encore, car il est clair que le néant ne peut se donner l'être. *Si hoc est verum, etiam*

nunc nihil esset, quia quod non est non incipit esse, nisi per aliquid quod est. Donc tous les êtres qui existent n'ont pas en eux-mêmes ce défaut de pouvoir ne pas exister. Par conséquent, il y a un être qui existe nécessairement. — 3° Or, un dilemme s'impose : ou cet être est nécessaire essentiellement et par soi, ou sa nécessité d'être lui vient d'un autre. Mais *non est possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, sicut in causis efficientibus.* Donc enfin la raison est forcée d'affirmer l'existence réelle d'un être *nécessaire par soi.*.

Contre cette argumentation que peut objecter la critique de M. Le Roy? « Elle soulève, dit-il, bien des difficultés. » Soit, examinons-les en détail avec patience.

La première touche la réalité du *fait général* de la contingence ; et la voici : les choses nous paraissent contingentes à cause de notre ignorance du déterminisme universel, où tout dépend de tout. La contingence n'est donc qu'apparente. On invoque l'expérience, qui nous montre partout des êtres ayant un commencement et une fin. Mais « l'expérience est impuissante à manifester la contingence, parce que — ignorante du déterminisme réel — elle est impuissante à constater en fait que telle chose *aurait pu* ne pas être ». La vérité est que « si chaque élément était conçu par nous selon l'intégrité de ses conditions réelles, c'est-à-dire en fonction de l'univers entier, l'hypothèse de sa non-existence deviendrait sans doute contradictoire. Ou plutôt cette hypothèse viendrait se confondre avec celle que l'univers entier n'existe pas : car le noumène de chaque élément c'est le Tout. Or, supposer en bloc la contingence du monde, au nom de quoi le pourrions-nous? Quel énorme postulat ! Peut-on concevoir ou même simplement imaginer la non-existence du Tout? »

Ce raisonnement repose sur des équivoques manifestes. Il confond la nécessité *conditionnelle, relative, d'usage,* avec la nécessité *absolue, ontologique et d'existence.* Supposons une machine dont toutes les parties mécaniques jouent un rôle nécessaire dans son fonctionnement. Il est certain que relativement à la marche de la machine, conditionnellement à son emploi, chacune de ses parties apparaît avec un caractère évident de nécessité. Mais cela empêche-t-il que toutes les parties

de ce tout mécanique soient en elles-mêmes, d'abord au point de vue relatif de leur présence dans ce mécanisme, des êtres contingents, puisque chacune d'elles pourrait y être remplacée par une pièce semblable ? et ensuite, au point de vue ontologique du rapport entre leur essence propre et leur existence, abstraction faite de leur rôle mécanique, des êtres radicalement incapables d'exister par soi? Qu'importent donc le déterminisme de la nature et la nécessité dont toute chose semble douée dans la machine du monde? Pareille considération est totalement étrangère au jugement de l'esprit sur la contingence ontologique et absolue des êtres.

Cette contingence résulte évidemment du seul fait qu'un être commence et finit d'exister. Il a commencé, donc auparavant il n'était pas, mais il *pouvait être;* il a cessé d'exister, donc auparavant il *pouvait ne pas être*. Or, pouvoir être et ne pas être, c'est le concept même de contingence. M. Le Roy nous dit que « l'expérience est impuissante à manifester la contingence, parce qu'elle est impuissante à constater que telle chose *aurait pu* n'être pas ». Assurément, si l'on se place dans le déterminisme de la nature, l'expérience seule ne saurait faire voir que ce qui arrive n'était pas déjà déterminé dans ses antécédents et n'arrive pas en vertu d'une nécessité naturelle et fatale. Mais ce n'est là que le point de vue relatif de la nécessité des choses. Le point de vue ontologique est tout autre : un être commence et finit d'exister, donc par essence il peut être ou n'être pas, donc il est contingent. C'est l'évidence même. Que l'on dise que dans cet être qui passe, seule la forme commence et finit, tandis que le fond réel et substantiel demeure, et dès lors que la contingence des formes seules se trouve constatée, je le veux bien. Il restera ensuite à discuter si ce fond permanent de l'être qui passe est le premier nécessaire, le nécessaire par soi et absolu. Mais l'on ne saurait raisonnablement contester que le commencement ou la fin de l'existence ne soit la marque certaine de la contingence d'un être. M. Le Roy veut que l'hypothèse de la non-existence d'un objet devienne contradictoire, si, dit-il, cet être est « conçu par nous en fonction de l'univers entier » ; c'est-à-dire que, supposé le fonctionnement d'une machine, alors, dans cette hypothèse et

à ce point de vue relatif, l'existence de chacune de ses parties nous apparaît nécessaire, et sa non-existence contradictoire. J'accorderais cela, si M. Le Roy voulait admettre que la supposition de la machine ne rend nécessaire que la présence de ses parties *in specie* et non pas *in individuo*, c'est-à-dire que, même dans cette hypothèse, il n'est nullement nécessaire que la machine fonctionne avec la portion de matière de cette pièce déterminée plutôt qu'avec la portion de matière d'une autre pièce semblable ; or, cette possibilité d'être ou de n'être pas pour les pièces prises individuellement, suffit à montrer la contingence dans la fabrication ou le montage de la machine. Par conséquent, la contradiction tout hypothétique et relative signalée par M. Le Roy ne diminue en rien la contingence ontologique des éléments du monde. Et j'ajoute que cette contingence ontologique des parties entraîne logiquement, inévitablement, la contingence du tout.

M. Le Roy recule devant cet « énorme postulat ». Il ne peut, dit-il, « concevoir ni même simplement imaginer la non-existence du Tout ». Moi non plus je ne conçois pas comme possible que rien n'existe, et c'est pourquoi j'affirme dans le Tout de la réalité la présence d'un Nécessaire qui ne peut pas ne pas être. Mais si l'esprit fait abstraction de ce nécessaire, quelle contradiction y aurait-il à concevoir et imaginer la non-existence du Tout ?

Passons à une seconde critique du savant mathématicien. Il prétend que la contingence de chaque objet ne permet pas de conclure à celle de l'univers lui-même. Il semble cependant que la logique la plus rigoureuse implique cette conclusion, car, au point de vue de la contingence, le Tout dépend de ses parties, précisément parce qu'il n'existe qu'en elles et par elles, et qu'il n'a pas une existence séparée de celle de la somme de ses éléments. Ainsi l'existence d'une maison est aussi contingente que celle des matériaux dont elle est faite. M. Le Roy penserait comme nous sur ce point, « si, dit-il, cet ensemble de l'univers n'était qu'un assemblage numérique postérieur à ses parties supposées préexistantes, qui le constitueraient par juxtaposition et rapprochement extrinsèques. Mais tel n'est point le cas », affirme-t-il. Quel est donc le cas de l'univers,

suivant M. Le Roy? « Il se pourrait, écrit-il, que la nature soit une continuité mobile de modes enchaînés, un torrent d'images corrélatives, où serait nécessaire le flot lui-même, le jaillissement dynamique, la force productrice, la loi des manifestations phénoménales. » Cette réponse nous jette en plein *monisme phénoméniste*. « Concevons le nécessaire, s'écrie M. Le Roy, non pas comme une entité immobile, mais comme un spectre continu de nuances fuyantes, ou plutôt comme le flux même de cette continuité spectrale... Chaque objet n'est qu'un point de vue, un centre de perspective sur la continuité universelle, un aspect plutôt qu'un morceau, une abstraction utile plutôt qu'une réalité véritable, bref, un moment de la nécessité totale. Il apparaît contingent dans la mesure où on l'isole, où on le sépare, où on l'arrache au tissu de corrélation dont il est un nœud, où on le tire hors de la durée dont il est une onde, c'est-à-dire en somme dans la mesure où il n'est pas. Sa contingence ne signifie donc finalement que l'irréalité du *morcelage*... C'est le Tout qu'on retrouve, par l'analyse réflexive, comme réalité absolue, comme noumène sous-jacent, au fond de chaque objet. » Voilà bien, n'est-il pas vrai? la conception phénoméniste et moniste de l'univers!

D'abord, que vient-elle faire dans la question présente? Supprime-t-elle la contingance ontologique des êtres qui passent, quelle que soit leur nature intime et leur réalité propre et distincte? Non. Ils ne sont, d'après ce système, que « des aspects partiels et des moments transitoires ». Soit, mais en tant qu' « aspects et moments » ils commencent et ils finissent; donc leur caractère ontologique, c'est la contingence. Supprime-t-on la nécessité logique d'un nécessaire réel parmi les êtres qui existent? Non plus, mais on se fait de ce nécessaire un concept spécial, à l'inverse du sens commun : c'est la continuité du mouvement, le flot dynamique, le flux même de cette continuité et de ce flot, que sais-je encore? Soit, ce concept métaphysique — car c'est de la métaphysique que l'on fait ici, quoi qu'on en dise, en se prononçant sur l'essence extra-sensible des choses — ce concept reste à discuter. Mais nous avons l'affirmation d'un premier nécessaire existant dans la réalité, et cela pourrait nous suffire présentement. Car la

preuve par la contingence, dit le cardinal Cajétan, nous conduit seulement *ad primum necessarium non ex alio*, qu'il soit matière ou esprit, composé ou simple, un ou plusieurs, infiniment parfait ou non. Il ne faut pas oublier que telle est, en effet, la portée exacte de cette preuve dans la question *utrum Deus sit*, et que la question subséquente : *quid sit Deus?* n'est pas encore ouverte.

Veut-on entr'ouvrir un instant cette dernière et jeter un regard rapide sur cet être nécessaire de la théorie moniste? Qu'est-ce que ce « spectre continu de nuances fuyantes », ce « flux même de la continuité spectrale », cette « continuité mobile de modes enchaînés », ce « torrent d'images corrélatives », ce « flot », ce « jaillissement dynamique »? M. Le Roy parle-t-il à des imaginations d'enfants ou à la raison calme et froide des métaphysiciens? Fait-il de la rhétorique ou de la philosophie? Les métaphores les plus imagées n'ont pas cours dans les discussions ontologiques. Que veut-il signifier à l'aide de ce poétique langage? Comment définirait-il, au point de vue de l'être, la réalité qu'il revêt de ces tropes vaporeux? Car il entend désigner, je suppose, une réalité existant hors de toute pensée, dans la nature des choses. Qu'est-ce que cela? Du mouvement sans doute. Mais le bon sens et la raison n'admettent pas de mouvement sans chose mue, sans sujet, sans mobile. Et dès lors, puisque le mouvement n'est qu'un accident dans un sujet, puisqu'il n'a pas l'être en soi, n'est-il pas évidemment absurde de le concevoir comme l'Être Nécessaire?

Arrivons maintenant à la conclusion de M. Le Roy. Pour lui donc le Tout, « réalité absolue, noumène sous-jacent de chaque objet », voilà le seul Nécessaire qui existe. « Rien n'empêche, dit-il, que le nécessaire ne soit pas un des objets de l'expérience, mais l'ensemble de ces objets ou leur ordre, leur enchaînement ou leur succession; que ce ne soit pas non plus un élément abstrait de l'expérience ni un je ne sais quoi lui servant de support ou de règle, mais son *devenir* même envisagé en soi. J'accorde le *necessarium in rebus*. Mais pourquoi veut-on que ce soit un *aliquid*, un être nécessaire. C'est préjuger la question. Je ne vois pas que l'on ait démontré autre chose qu'une nécessité immanente, au lieu de cet Être nécessaire distinct et transcendant qu'on appelle Dieu. »

Je ferai remarquer une fois encore que la preuve par la contingence n'a pas pour but immédiat de démontrer « un Être nécessaire distinct et transcendant », mais seulement qu'il y a parmi les êtres qui existent *aliquid necessarium ex se*. M. Le Roy accorde le *necessarium in rebus,* mais il ne veut pas que ce soit *aliquid,* quelque chose : ce ne serait que le « *devenir* même envisagé en soi ». C'est tout à fait l'inverse de la pensée commune, pour laquelle *aliquid* signifie le moins que l'on puisse dire de quoi que ce soit. Si le « *devenir* envisagé en soi » ne mérite même pas d'être désigné par ce mot *aliquid,* qu'est-il donc hors de la pensée ? Et par quel renversement de la raison peut-on voir en lui le *necessarium in rebus* que la raison exige et affirme ?

Mais il me suffit d'enregistrer que M. Le Roy nous accorde le *necessarium in rebus* et que, tout en rejetant la preuve scolastique, il en maintient la conclusion, encore que ce soit dans un sens qui n'est pas commun. Il nous accordera aussi sans doute que dans le développement de notre preuve, l'argument ontologique, quoi que, prétende Kant, n'entre pour rien, puisque nous ne recourons pas du tout à l'idée d'imperfection pour affirmer la contingence des êtres et pour conclure à l'Être nécessaire. L'on doit laisser à chaque preuve sa juste portée et sa valeur propre.

(A suivre.)

Abbé GAYRAUD.

LE PROCÈS DE L'ABSOLU

(fin).

Dans le présent article nous avons étudié jusqu'ici divers aspects de l'absolu mental sur lesquels Kant et Spencer ont attiré notre attention. C'est encore l'absolu mental que nous considérerons dans la seconde partie de ce travail, mais nous ne l'étudierons plus seulement dans l'antinomie kantienne des idées et des intuitions, dans l'antinomie positiviste de l'apriori et de l'expérience, dans l'antinomie spencérienne de la conscience définie et de la conscience indéfinie. Il s'agit maintenant d'apprécier l'absolu mental comme valeur représentative. C'est à ce titre que l'absolu se mêle à tous les concepts du savant, et c'est l'étude du problème de la représentation qui seule permet de réduire à leur plus simple expression les antinomies vraies ou supposées que nous venons de rappeler.

Idée et jugement universels. Malgré les considérations particulières qu'appelle chacun de ces deux absolus, nous les rangeons sous un seul titre. D'une, part, en effet, nous devons observer que l'idée n'est mise en valeur que par le jugement. Sans doute, nous trouvons des concepts isolés et fixés dans le langage, nous saisissons l'*idée à l'état statique,* cristallisée dans un vocable quelconque. Le *jugement*, fixé lui aussi dans les clichés linguistiques, apparaît comme un simple groupement d'idées. Si cependant nous perçons l'écorce du langage et cherchons à saisir l'idée dans le fait psychique qui la fait entrer dans le jour de la conscience, il nous est presque impossible de prendre cette idée amorphe à l'état statique. Nous l'appréhendons seulement au cours d'un jugement plus ou moins mal défini, d'une inférence ébauchée, et en plus escorté de faits émotifs, sortes de trépidations psychiques plus ou

moins distinctes, lesquelles, jointes à l'inférence confuse, constituent l'*état dynamique de l'idée*. C'est dans cet état dynamique que s'accomplit la double évolution tant représentative qu'affective de l'idée. Les scolastiques avaient reconnu avec Aristote que nous ne pensons guère qu'en *discourant*. Cependant ils ont glissé un peu légèrement sur tout ce phénoménisme mental ; leur attention, on le sait, se portait à la systématisation plutôt qu'à l'observation. Les monistes contemporains, en particulier MM. Fouillée, Ribot, Bergson, ont fait à ce sujet quelques analyses pénétrantes ; malheureusement leur synthèse, ici comme ailleurs, est dominée par les préconceptions monistiques. Nous le constaterons bientôt.

La dynamique affective de l'idée et les théories de l'idée-force qui s'y rattachent n'intéressent pas la question de l'universel ; nous n'avons à étudier que l'évolution représentative que nous prendrons ici dans le fait élémentaire ou le jugement.

Cependant nous ne devons pas méconnaître un second aspect du problème de l'universel. Si la psychologie, ou, pour user d'une métaphore explicative, la physiologie de l'idée est dans le jugement, d'un autre côté, l'anatomie du jugement, subordonnée à l'étude des éléments du langage, a pour point de départ obligé l'étude des concepts représentés par les signes les plus simples, c'est-à-dire l'étude des idées à l'état statique. C'est ainsi que les relations tant linguistiques que psychologiques de l'idée et du jugement nous mettent en devoir de faire marcher à peu près de pair l'analyse de l'une et de l'autre. La critique elle-même a des exigences semblables, car une grande partie des censures formulées par les adversaires de l'absolu contre le jugement universel sont en même temps dirigées contre l'idée universelle.

Le plus souvent, les positivistes, et en particulier M. Ribot, attribuent l'universalité au jugement et la refusent plus ou moins explicitement à l'idée, qu'ils préfèrent qualifier de générale. Nous ne voulons pas nous engager dans une discussion de terminologie, mais nous devons faire une remarque importante sur la matière : c'est que l'universalité dans l'affirmation implique et présuppose l'universalité dans le concept simple ou

l'idée. Qu'est-ce, en effet, que l'universalité, sinon un qualificatif de la représentation ? Le jugement ne peut devenir représentatif et dès lors universel que par l'idée, dont il exprime simplement l'évolution. Aussi, tout en admettant que les deux appellations de général et d'universel puissent désigner deux aspects de l'idée, nous maintenons qu'ils s'appliquent d'abord nécessairement l'un et l'autre à l'idée même comme des qualificatifs de la représentation.

L'absolu mental ou l'universel va donc se révéler dans les concepts dont la fonction représentative est indépendante des relations spatiales, temporelles et dynamométriques. *Cet homme* que je vois est présent ici et maintenant et peut être l'objet de jugements comparatifs divers. *L'homme*, ou, comme disent les logiciens, l'homme en général, dont traitera la science, n'est lié à aucune condition déterminée d'espace ou de temps, il n'est pas plus ou moins homme par les fonctions psychiques ou autres. Sans le secours de ce concept abstrait et indifférent, la science perd toute sa portée et devient incapable de mesurer le champ même de la réalité ! Voilà la première forme de l'absolu mental ou l'idée élémentaire.

Ces absolus sont très nombreux et nettement différenciés les uns des autres, au moins à titre provisoire. Genres et espèces, familles et races, forces physicochimiques décorées des noms génériques de chaleur, lumière, électricité, radioactivité, voire même la notion d'éther, qui tend à supprimer les précédentes, l'énergie qui veut se substituer à la force, la matière qui se voit menacée d'un déclassement ; avec cela, toutes les énergies biophysiques et biochimiques, chimiotaxie, thermotaxie, etc., sans parler de toutes les entités réputées scolastiques, sont des variétés de l'absolu idéal élémentaire. Les concepts géométriques et algébriques eux-mêmes, depuis le rond de l'enfant jusqu'aux asymptotes du cercle, sont aussi des absolus. La science enfin, qui universalise tout ce qu'elle touche, même dans ses hypothèses, semble réduite à n'être qu'une fonction de l'absolu. Nous pouvons déjà préjuger que toute hypothèse tendant à substituer à l'idée universelle un facteur psychique quelconque aura de graves conséquences par rapport à l'objectivité de la science.

Mais le sens commun est en cause tout comme la science. L'idée générale et universelle n'est pas seulement un facteur scientifique, c'est une forme normale de la pensée vulgaire. Les philologues ont relevé dans toutes les langues des termes significatifs de l'universel. Sans doute, la *portée de la généralisation* est très variable et dépend absolument du développement mental d'un peuple ou d'une tribu. Sayce, cité par M. Ribot et par M. Zaborowski, mentionne certains Indiens d'Amérique qui n'ont pas de terme pour désigner un arbre en général ou même un chêne. Ils ont seulement des noms qui désignent le chêne vert, le chêne noir, etc. Les exemples de cette sorte de subgénéralisation sont assez nombreux dans les idiomes des races inférieures. Ce fait n'infirme en rien l'observation qui a été faite au sujet du rôle de l'universalisation dans la pensée vulgaire. L'idée de chêne vert, affranchie de toute détermination individuelle d'espace, de temps, etc., est abstraite et universelle au même titre que celle de chêne ou d'arbre.

A la vérité, certains écrivains transformistes ont soutenu la non-existence ou l'état quasi embryonnaire des idées abstraites ou générales chez des peuplades très peu évoluées. Par contre, ils ont avancé des faits non scientifiquement observés et très librement interprétés, d'où résulterait chez les animaux un semblant de généralisation. Toutes ces affirmations restent gratuites et subjectives, et l'on s'étonne de l'attention, je ne dis pas du crédit que leur accordent quelques philosophes tels que M. Ribot. Si nous voulons rester positifs, au vrai sens du mot, nous ne formerons pas de jugement sur la mentalité d'une famille humaine avant que le langage parlé, écrit ou mimé de celle-ci, soit scientifiquement connu. Ici, comme ailleurs, les transformistes se réfugient sur le terrain de l'inobservé ou de l'inobservable pour édifier leurs théories les plus hardies et s'efforcent d'expliquer le connu par l'inconnu.

Tel que nous le connaissons par toutes les voies rationnelles, l'homme normal manifeste son psychisme par la parole ; sa parole s'énonce en jugements, et ceux-ci forment des constructions linguistiques, des idiomes dans lesquels la science a observé le jeu des idées générales chaque fois qu'elle les a étudiées. Ces idées, en raison de leur valeur représentative,

fonctionnent comme substituts rationnels d'objets réels ou fictifs conçus indépendamment du nombre et des conditions numérales déjà mentionnées. Pour un Esquimau comme pour un Français, le terme qui signifie l'*homme* ne représente pas tel homme, ni un seul homme non déterminé, ni une collection d'hommes, mais n'importe quel homme.

C'est bien le *jugement* qui fait ressortir l'universalité de l'idée. Dans une proposition comme celle-ci : « L'homme est un mammifère », le terme homme représente tous les hommes réels et possibles. C'est une valeur mentale qui compte pour des milliards d'individus humains, passés, présents et futurs et pour tous ceux qui auraient pu ou pourraient exister dans certaines conditions biologiques déterminées une fois pour toutes, *indépendamment* des conditions d'espace, de temps et de degré. Voilà ce que nous appelons l'universel ou l'*un qui couvre tout*.

Entre Stuart Mill, Spencer, Taine, M. Ribot et d'autres positivistes ou associationnistes, le rôle de l'absolu idéal est âprement discuté. C'est surtout autour des conceptions mathématiques que s'agite cette querelle de famille. La valeur scientifique de ces dernières ne paraît pas contestable. Cependant les positivistes ont grand'peine à mettre l'absolu mathématique hors cause. En effet, parmi les idées générales, il n'en est guère de plus irréelles que les concepts géométriques et algébriques. Mon idée de l'homme enveloppe bien dans mon esprit l'homme que je suis et celui que vous êtes et les autres, et en les enveloppant elle les représente positivement quoique imparfaitement, ce qui me permet d'accoupler sans restriction mentale ce concept avec l'homme que je vois et de dire : Pierre est homme ou Pierre est un homme. Au contraire, je ne puis dire d'aucune figure sensible : ceci est un triangle, un vrai triangle, si ce n'est peut-être de quelques formes cristallines qui n'ont assurément pas concouru à la genèse de l'idée de triangle dans l'esprit des premiers géomètres. Quand je dis : ceci est un triangle, je veux dire en réalité : ceci rappelle l'idée de triangle ou peut passer pratiquement pour un triangle. Le triangle reste un type irréalisable duquel nous dérivons une connaissance approximative des quasi-triangles de la nature et

de l'art. Nous ne nous arrêterons pas davantage à ce caractère particulier des abstractions mathématiques. Il nous suffit de noter qu'une des formes les plus tranchées de l'absolu demeure un des facteurs indispensables de la science positive.

L'idée, avons-nous dit, n'est pas un produit inerte. Les idées vivent, se divisent et s'accouplent. — Loin de nous la pensée de faire rentrer le monde psychomental dans le monde physique. Les phénoménismes de ces deux mondes ont toujours été réfractaires à l'unification, et personne n'a proclamé plus haut cette irréductibilité que les enfants terribles du matérialisme et du monisme allemands. Cependant, le philosophe peut relever entre l'idéologie et la biologie des analogies suggestives. Dans le jugement nécessaire l'idée du sujet semble évoluer (1) vers celle de l'attribut, et cette évolution engendre le jugement lui-même. C'est ainsi que le concept d'organisme se développe dans une affirmation comme celle-ci : l'organisme est conditionné par le milieu. Un kantiste pourrait comparer le jugement analytique à la caryocinèse de la cellule et le jugement synthétique à la soudure ou à l'articulation de deux cellules. La théorie aristotélicienne des jugements de perséité se prêterait à d'autres rapprochements. Nous ne pouvons entreprendre ici une étude analytique de la vie des idées ; il nous suffit d'avoir signalé une analogie qui jette quelque lumière sur notre sujet. Le jugement, effet et terme de la dynamique mentale, tient évidemment de la nature des deux concepts simples, j'allais dire des deux noyaux qu'il renferme. Dans l'exemple cité, il est universel et absolu comme le sujet et l'attribut. Dans d'autres cas, il pourrait ne participer à l'absolu idéal que par un de ses termes. Telle est cette affirmation synthétique : Napoléon est mort. Les jugements absolus, ceux surtout qui relient deux termes universels, ont été l'objet de critiques très dissonantes de la part des maîtres que nous avons nommés. Formules, lois, axiomes, principes, voilà la classe d'absolus qui subit le feu le plus vif de la critique positiviste et relativiste. Comme

(1) Je dis : semble évoluer, parce que certaines données de l'idéologie nous engagent à admettre que dans la subconscience c'est l'idée la plus générale qui évolue vers la moins générale, tandis que l'image verbale évolue au contraire du plus déterminé au moins déterminé.

la plupart de ces charges portent autant sur la valeur de l'idée que sur celle du jugement, nous examinerons d'abord les griefs produits contre l'idée universelle.

Les matérialistes purs, tels que Büchner, après avoir défini la pensée une vibration quelconque des cellules corticales, ne peuvent voir dans l'idée qu'une sorte d'épiphénomène subjectif, un retentissement de l'excitation plus ou moins prolongé, mais nécessairement transitoire, retentissement dont la valeur représentative, s'il faut en admettre une, sera rigoureusement mesurée par la série des *phénomènes particuliers* desquels résulte l'état physique appelé idée. Les ondes résultant de la ou des commotions nerveuses initiales se perdront ou se transformeront en mouvement calorifique ou autre dans un temps t et un espace e, comme celles de l'air ou de l'éther, et la carrière de l'idée sera ainsi terminée. Dès lors, pour le matérialiste, l'universalité de l'idée est un non-sens. Plusieurs empiristes cependant, frappés du rôle que joue l'idée comme substitut ordinaire de faits psychiques, tels que les sensations, ont ébauché une explication du phénomène de la substitution. Nous retrouverons cette explication plus développée chez les associationnistes.

Les positivistes ici ne diffèrent des matérialistes que par une nuance. Leur profession de foi est encore à peu près identique à celle de Locke, ainsi résumée par Milhaud : « L'esprit est une table rase, où les choses viennent simplement marquer leur empreinte. Plus d'idées innées, plus de principes *a priori* : il n'y a dans l'entendement d'autres éléments que ceux qu'apporte la sensation. » On comprendra le succès de cette formule au XVIIe siècle, si l'on observe que le schéma de la table rase était depuis le XIIIe siècle familier à l'idéologie scolastique et que les péripatéticiens en avaient fait usage contre la théorie cartésienne des idées innées avant Locke lui-même. La modification du modèle scolastique par Locke ne ressort guère que de cette incise : « Où les choses viennent *simplement* marquer leur empreinte. » Voilà le caractère purement empirique que Condillac mettra en plus fort relief dans sa théorie de la sensation transformée, et que Spencer développera dans la langue scientifique du monisme contemporain.

Pour Spencer et son école, l'idée n'est que la résultante d'un

certain nombre de sensations et la sensation, elle-même est « l'intégration d'une série d'ébranlements nerveux ». C'est la traduction dans une formule plus technique de l'hypothèse matérialiste mentionnée précédemment. Dans la théorie spencérienne, l'idée universelle n'est et ne peut être qu'un mythe. Aussi Spencer exclut-il nettement de la science et même de la conscience (au moins de la conscience définie) l'absolu sous toutes ses formes. Il essaie pourtant, comme nous l'avons vu, de le ressaisir par cette adhésion *sans idée* qu'il appelle la foi.

Auguste Comte avait été moins tranchant, mais aussi moins logique. Le père du positivisme (que nous citons encore d'après Milhaud) ne voit dans les conceptions les plus hautes de la pensée scientifique que « de simples abstractions dégagées du monde concret, et dans ses notions en apparence les plus éloignées de toute réalité que des propriétés des choses directement fournies par l'expérience. C'est là à ses yeux la condition essentielle pour que l'idée ait droit de cité dans la science. » Il y a dans cet énoncé deux propositions qu'il semble difficile de mettre d'accord ; si les conceptions scientifiques sont dégagées par *abstraction* de la réalité sensible, comment peut-on dire qu'elles sont *directement* fournies par l'expérience ? Aussi bien ce fâcheux mot : « directement » sera-t-il rayé de la formule par les positivistes et surtout par les associationnistes postérieurs, ainsi que nous l'avons déjà remarqué.

Taine vient compléter Comte et nous montre la sensation devenant signe, puis idée. « L'idée se rattache au signe perçu. L'un et l'autre font partie de la sensation. — Nous n'avons pas d'idées générales à proprement parler, nous avons des tendances à nommer des noms. — Il y a en nous un monde obscur d'impulsions d'où résulte une tendance définitive qui aboutit elle-même à une expression. — La pensée n'est qu'un nom. » (L'*Intelligence*, pp. 41 et suivantes.)

La conscience, il est vrai, prétend discriminer nettement le signe et la chose signifiée, que celle-ci soit concept ou objet. Tant pis pour la conscience. M. Taine (p. 67) maintient que la conscience est dans l'illusion. « Notre conscience fourmille d'illusions semblables. Cette illusion (de l'idée) est la première des illusions psychologiques. Ce ne sont pas les caractères abs-

traits des choses que nous pensons, mais les noms communs qui leur correspondent. Le mécanisme de cette illusion est aisé à démêler. Nous avons oublié le mot, qui est toute la substance de notre opération. »

Ce démenti donné à la conscience et cette suppression des caractères abstraits n'empêchent pas Taine de chanter les louanges de l'abstraction, « faculté magnifique, source du langage, interprète de la nature, mère des religions et de la philosophie, la seule distinction véritable qui sépare l'homme de la brute et les grands hommes des petits ». Ce dithyrambe ne nous fera pas oublier la genèse empirique de l'idée abstraite proposée par l'auteur. Il nous révèle simplement que la positivité des philosophes contemporains ne les empêche pas de couvrir de fleurs les illusions de l'esprit humain.

Il fallait cependant que positivistes et monistes essayassent de rendre compte de l'abstraction. Pour M. Fouillée (*Évolution des idées-forces*, p. 80), « nos idées abstraites sont des symboles d'images, dans lesquels une image simple et pour ainsi dire aisément maniable, le son, devient un substitut d'autres images plus compliquées, plus lentes à évoquer ; mais l'évocation de ces images reste toujours possible pendant nos pensées les plus abstraites, et elle est toujours à son début quand nous prononçons des mots. Ces images, à leur tour, viennent se résoudre en sensations. » Voilà une ébauche d'explication. L'abstraction est une élaboration de substituts psychiques qui vont devenir les facteurs de la généralisation. Cette explication ingénieuse serait féconde pour l'analyse si M. Fouillée ne l'avait immédiatement frappée de stérilité en déniant à l'idée abstraite l'universalité nécessaire pour fonder ce genre de substitution sans lequel la généralisation demeure illusoire. Il n'y a dans son idéogénèse qu'une répercussion prolongée et multiforme des faits psychiques issus de la seule sensation, restreints comme celle-ci à la représentation de phénomènes particuliers.

M. Ribot (*Évolution des idées générales*, p. 154) se rallie à la théorie psychologique de Höffding. « Les idées générales existent en ce sens que nous avons le pouvoir de concentrer notre attention sur certains éléments de la représentation in-

dividuelle et de laisser les autres dans une faible lumière. » Ainsi l'abstraction est une affaire d'éclairage différentiel par le procédé psychique de l'attention spontanée ou volontaire. Cette doctrine rend certainement compte d'une partie des phénomènes de dissociation psychique, mais dissocier n'est pas généraliser ou universaliser. M. Ribot a senti le besoin d'un autre schéma pour expliquer comment les images individuelles deviennent *génériques* avant de passer au rang d'idées générales. « Ce terme, dit-il, est emprunté aux travaux bien connus de Galton sur les photographies composites. » Voici donc le schéma. Devant une même plaque six personnes posent successivement durant un sixième du temps nécessaire pour faire un seul portrait. Les points par où ces personnes se ressemblent ressortent avec force, les autres se perdent dans le vague. — C'est bien, nous comprenons comment sur la plaque psychomentale les traits communs aux individus *déjà vus* vont acquérir une valeur psychique croissante, mais nous ne voyons pas du tout que ces traits de famille puissent être légitimement projetés sur des inconnus qui n'ont jamais posé devant notre appareil. Le droit à l'affirmation de l'idée comme représentation universelle n'est nullement acquis.

D'ailleurs, les traits non communs, tout en se mêlant dans une sorte de demi-teinte, ne disparaissent pas par le fait même. Pour expliquer cette disparition, M. Ribot avait indiqué un autre schéma au commencement de son livre (p. 13). « Elle (la généralisation) est une condensation. L'esprit ressemble à un creuset au fond duquel un résidu de ressemblances communes est déposé, les différences s'étant volatilisées. » L'image nous paraît heureuse, mais nous souhaiterions connaître le procédé qui permet de volatiliser les différences psychiques pour les besoins de la généralisation.

Toutes les théories précédentes des monistes et positivistes réduisent l'idée générale aux proportions d'un complexe de représentations individuelles, subjectivement coloré d'une sorte d'universalité. Comment donc ce reflet menteur de l'absolu vient-il défigurer les épiphénomènes psychiques ? La réponse des monistes est bien simple, et elle doit nous rendre compte de l'illusion absolutiste aussi bien dans le jeu des formules les

plus générales du principe de causalité ou même de contradiction, que dans la conception d'une simple idée abstraite de l'homme ou du triangle. Deux lois psycho-physiologiques sont mises en avant par les monistes et les transformistes pour expliquer l'universalisation : la loi d'association et dissociation psychique d'une part, la loi d'hérédité d'autre part.

« La doctrine associationniste, dit M. Ribot, explique tous les faits intellectuels, non à la manière de la métaphysique, qui réclame la raison dernière et absolue des choses, mais à la manière de la physique, qui ne recherche que leur cause seconde et prochaine. » L'association dont il s'agit doit être entendue dans un sens très large. Nous avons vu, en effet, que pour M. Ribot, qui est ici d'accord avec les associationnistes contemporains, l'association implique une dissociation corrélative, et que cette dissociation paraît rendre compte de l'abstraction généralisatrice. Nous avons suffisamment montré la faiblesse de cette théorie. Admettons pourtant qu'un mécanisme psychique entre en jeu à propos pour faire disparaître les notes individuelles qui s'opposaient à un effort de généralisation. Il faut encore chercher un autre facteur psychique pour rendre compte de ce qu'il y a de stable et de normal dans la généralisation pratiquée par tout homme évolué. La généralisation se présente en effet non comme un effort isolé ou accidentel, mais comme une loi de l'esprit.

Les associationnistes nous répondent que cette loi ou nécessité mentale est l'effet de l'*habitude*, et cette habitude s'explique par la répétition des actes. Ainsi l'association compliquée de la dissociation et renforcée par l'habitude issue de la répétition, voilà toute l'idéogénèse. « Les idées générales sont des habitudes de l'ordre intellectuel. A l'habitude parfaite correspond la suppression de l'effort, de même à la compréhension parfaite. » (*Évolution des idées générales*, p. 149.)

M. Ribot d'ailleurs déclare expressément qu'il ne prétend pas attribuer à l'association la formation de *toutes* les idées générales ou le contenu de chacune d'elles. Le fondateur de l'associationisme était plus logique. D'après Stuart Mill les idées métaphysiques de substance et de cause sont le résidu de sensations fréquemment associées dans le cerveau. Le principe de

causalité (développement dynamique de l'idée de cause) n'est qu'un résultat d'expériences uniformes. Ainsi la loi de causalité universelle emprunte aux lois particulières de la nature l'autorité dont elle use ensuite pour garantir ces mêmes lois. C'est l'observation remarquable que fait Lachelier sur cette théorie. (*Fondement de l'Induction*, p. 20.)

Dès lors, tous nos prétendus axiomes et principes sont affaire d'habitude et d'entraînement, les formules des mathématiques aussi bien que les principes de la métaphysique. Stuart Mill nous explique comment une expérience répétée un nombre incalculable de fois, nous a mis dans la nécessité d'inférer que deux et deux font quatre et déclare que, placés dans un monde différent où l'expérience serait tout autrement conditionnée, nous inférerions avec autant d'assurance que deux et deux font cinq. Ainsi « les mathématiques pures, même simplement spéculatives, ne reposent pas sur l'absolu ». C'est la conclusion de Foveau de Courmelles (*L'Esprit scientifique contemporain*, p. 30). M. H. Poincaré, dans la *Science et l'Hypothèse*, maintient l'absolu dans l'analyse pure, mais il l'exclut des concepts d'espace et de force, nie qu'on puisse affirmer légitimement la *vérité* de la géométrie, soit euclidienne soit non-euclidienne (1), et, sans assimiler la mécanique à la physique, en fait une science expérimentale.

Stuart Mill lui-même sauvegardait une forme d'absolu, celle qui est nécessaire non seulement à l'analyse, mais à une affirmation rationnelle quelconque, à savoir la nécessité et

(1) Pour M. Poincaré, la science est commode et non proprement vraie. Cependant il est facile d'observer que la pensée du grand mathématicien fait une heureuse violence à une terminologie insuffisante pour la traduire. Ainsi, parmi les principales conclusions de la *Valeur de la Science*, nous lisons : « On dira que la science n'est qu'une classification, et qu'une classification ne peut être vraie mais commode. Mais il est vrai qu'elle est commode ; il est vrai qu'elle l'est non seulement pour moi, mais pour tous les hommes ; il est vrai qu'elle restera commode pour nos descendants ; il est vrai enfin que cela ne peut être par hasard » (p. 270).

Si la commodité scientifique n'est pas l'effet du *hasard*, elle a *sa raison d'être* dans un fait quelconque. Ce fait qui s'impose d'après l'auteur à tous les hommes et à tous les temps ne peut se concevoir que comme un *rapport universel* et *nécessaire* entre l'esprit et son objet. Jusqu'à notre époque on donnait communément à un tel rapport le nom de *vérité* et à la science qui le traduit la qualification de vraie ou véritable. Ailleurs, M. Poincaré lui-même avoue que Galilée a souffert pour *la vérité*.

l'universalité du principe de contradiction : « Une même chose ne peut être à la fois A et non A. » Spencer, plus radical en cette rencontre, n'admet explicitement aucune exception à la relativité de nos jugements.

On constate donc que la note dominante parmi les savants monistes et positivistes est en dissonance marquée avec l'universalité du concept. Presque tous s'accordent pour étendre à toutes les idées ce que M. Ribot (malgré les réserves mentionnées précédemment) dit de celle de cause :

« Le passage des cas particuliers à la généralisation et finalement à l'universalisation du concept de cause, au sens rigoureux, ne s'est fait que peu à peu... Le transport de la loi (de causalité) à tout le connu et l'inconnu ne s'est produit que peu à peu, et même de nos jours il n'est pas complet, achevé. » (Op. cit. p. 207). M. Liard concluait : « raisonnements, jugements, concepts, même ceux qui semblent les plus éloignés des premiers résultats de l'expérience et que nous qualifions d'universels et de nécessaires, se réduisent, par une analyse progressive, en éléments empiriques, tantôt réunis d'une façon temporaire, tantôt soudés en couples et en ensembles indissolubles par le fait de l'association... Tout s'explique, a dit Harvey, par les densations primitives et la loi de l'association... La loi de l'association est apparue peu à peu comme la loi universelle du mécanisme intellectuel tout entier. » (*La Science positive et la Métaphysique*, p. 74.)

En souscrivant au principe de « l'association inséparable », M. Binet fait une observation intéressante. « Je proposerai seulement une petite correction de détail : ce n'est pas l'association forgée par la répétition qui a cette vertu de donner l'idée de nécessité et d'universalité ; c'est tout simplement l'association non démentie... Je préférerais poser comme loi que toute association paraît vraie, toute liaison paraît nécessaire et universelle dès qu'elle se forme : c'est là son caractère de début, et elle le conserve tant qu'une contradiction de fait, de raisonnement ou d'idée ne le lui fait pas perdre. » (*L'Ame et le corps*, p. 120.)

L'amendement proposé par M. Binet, pour expliquer la spontanéité de certains jugements de nécessité soulève de graves

difficultés. La moindre de celles-ci serait d'expliquer comment l'association des phases du jour et de la nuit, association qui pour nous ne s'est jamais démentie et n'est traversée par aucun raisonnement, au moins dans l'esprit du vulgaire, ne conduit pas le grand nombre des hommes à affirmer la nécessité du mouvement diurne ou l'inconcevabilité de sa suspension.

L'insuffisance de l'association individuelle à expliquer le caractère primesautier de certains axiomes avait frappé les évolutionnistes et même Auguste Comte, et ils ont adjoint à la théorie de Stuart Mill un complément d'un aspect plus scientifique que la correction proposée par M. Binet.

Ce qui renforce l'habitude prise par l'individu d'associer par un jugement l'image particulière avec l'image générique (?) ou l'image générique avec une autre, c'est l'*hérédité*. Oui, l'hérédité qui fixe tout donne à la généralisation le caractère de nécessité fonctionnelle qui lui manquait. Telle est la théorie évolutionniste. Comte avait ébauché l'explication. Voici sa doctrine exposée par Lévy-Bruhl : « Du point de vue dynamique on peut considérer les phénomènes intellectuels dans leur évolution, en conservant les phases successives qu'ils traversent. Et comme la vie de l'individu est trop courte pour que ce *progrès* y soit sensible, il faut étudier celui-ci dans la vie de l'espèce. Ainsi comprise la science des lois intellectuelles relève de la sociologie. » (*La Science positive et la Métaphysique,* p. 22.)

Il n'est pas inutile de faire remarquer que le point de vue dynamique de Comte est celui de l'évolution même de la *fonction intellectuelle* ou de l'intelligence. Ce point de vue est donc fort différent de celui auquel nous nous sommes placés dans la présente étude pour distinguer l'état statique et l'état dynamique de *chaque concept* pris à part. Une remarque de ce genre, quoique légèrement fastidieuse, vient à propos pour prévenir les équivoques en un temps où la confusion terminologique enveloppe tant de problèmes vitaux.

Spencer donne relief et couleur à l'ébauche de Comte. « Le cerveau humain, dit-il dans ses *Principes de psychologie,* est comme un registre organisé où sont inscrites les sensations infiniment nombreuses éprouvées durant l'évolution de la vie, ou plutôt durant l'évolution de cette série d'organismes qui

ont enfin abouti à l'organisme humain. » Dans ce système l'intelligence, qui est innée en chaque individu, est cependant une acquisition de la race ou, comme on dit aujourd'hui, un produit de la phylogénèse.

C'est un fait que certaines variations individuelles affectant le système nerveux des animaux supérieurs sont héréditaires ; les expériences de Brown-Séquart ont mis ce fait hors de conteste. Dès lors, il est tout naturel, remarquent certains physio-psychologues, d'admettre que plusieurs modifications des centres d'association, qui ne sont que des régions spéciales du système nerveux, soient également transmissibles par hérédité. Les habitudes conceptuelles passeront donc des parents aux enfants, seront rapidement corroborées par la *suggestion éducative* telle que l'entend M. Bernheim et par la vertu irrésistible de l'*imitation*, tant prônée par G. Tarde, et voilà comment nous en viendrons à ne plus pouvoir concevoir un phénomène sans cause ou une qualité sans substance.

Nous pourrions faire observer que cette théorie de la transmission des associations conceptuelles, dès lors innées chez les individus, a besoin d'un certain renfort d'explications pour échapper aux objections qui atteignent la théorie cartésienne des idées innées, et surtout que c'est faire un singulier usage de l'induction que d'arguer du fait de l'épilepsie héréditairement transmise aux cobayes de Brown-Séquart et de quelques cas pathologiques en harmonie avec cette expérience à la transmission héréditaire normale de l'idée de cause ou du principe de causalité. Et comment définir ce quelque chose qui dans le protoplasme va servir de véhicule au substratum organique de l'idée ? On le voit, l'explication ne se prête guère à l'analyse.

Nous croyons avoir donné à l'ensemble des théories empiriques de la généralisation au moins autant de consistance qu'elles en ont chez la plupart des monistes. Nous terminerons cette étude en recherchant jusqu'à quel point les susdites théories peuvent rendre compte du fait psychomental qui nous occupe.

Avant tout, il faut bien reconnaître que l'expérience, l'éducation et d'autres facteurs de l'association concourent à l'éclosion et au progrès des *formules* qui traduisent les principes ou

les nécessités conceptuelles de l'homme. Cependant la formule même suppose un *a priori* subconscient ou préconscient, ainsi que nous l'avons fait remarquer avec M. Poincaré. Il est donc indispensable de faire observer que le caractère évolutif *de cette formule* n'implique en aucune façon une évolution homologue dans la formation du *concept universel* soit simple, soit composé, dont cette formule est le signe.

Autre remarque. On explique le jugement universel par une nécessité fonctionnelle ; l'hérédité s'ajoutant à l'habitude a assuré aux courants psychiques des voies de plus en plus perméables qui sont devenues finalement les seules praticables à l'association, tandis que les autres voies primitives perdaient toute conductibilité à la suite d'une inhibition multiséculaire. Cette hypothèse est en parfaite harmonie avec l'explication phylogénétique des réflexes utiles à la conservation de la vie, qui est devenue un lieu commun pour la plupart des physiologistes contemporains. Cette théorie est spécieuse, mais elle a un défaut grave. Elle n'explique pas ce qui doit avant tout être expliqué, à savoir la *conscience directe* et *intuitive* que nous avons du rapport nécessaire de deux idées universelles. Une philosophie qui tend à faire de la conscience le critérium ultime ou même unique de la certitude devrait au moins prendre au sérieux le témoignage que cette conscience rend sur l'universel. Bien plus, pour quiconque respecte l'ordre logique dans les idées et dans les faits, les données les plus nettes et les plus immédiates de l'observation interne ne doivent pas être supplantées par une inférence tirée d'analogies douteuses et plus ou moins lointaines.

Voici pourtant le fait à élucider. Quand j'affirme, par exemple, que tout phénomène a sa raison suffisante dans l'activité d'un substrat individuel ou collectif, qui est une des formules les plus analytiques du principe de causalité, j'ai conscience d'un rapport nécessaire entre deux concepts universels, celui du phénomène et celui d'activité déterminante, mais je n'ai aucune conscience ou sensation de la connexion cérébrale sur laquelle on prétend fonder la nécessité du rapport conceptuel. Ici rien d'analogue à la sensation de l'impuissance où nous sommes de détourner notre attention d'une image fascinante.

Je perçois la nécessité de mon jugement *dans et par l'universalité des idées qui sont en rapport*, et je ne perçois pas l'universalité des idées dans ou par les nécessités de mon psychisme. La conscience donne donc un démenti à l'explication associativo-phylogénétique. Ainsi cette théorie, qui peut jouer un certain rôle dans l'interprétation rationnelle de l'évolution psychique, ne suffit aucunement à expliquer le jugement universel.

Cette explication a un défaut plus grave encore : c'est celui que vise directement la présente critique. Nous voulons dire qu'elle implique l'existence de l'absolu condamné par elle.

Le fait d'une nécessité constitutionnelle résultant des habitudes acquises et transmises, fait allégué pour expliquer l'apparente universalité des idées et des axiomes et interprété par Stuart Mill, Spencer et leurs successeurs, ce fait, dis-je, tient-il seulement au phénoménisme mental des quelques philosophes et physiologistes qui l'ont signalé ou bien appartient-il à l'esprit humain en général? Voilà une grave question. Le phénoménisme cérébromental de Spencer et de ses disciples, malgré tout l'intérêt qu'il m'inspire, ne m'apparaît aucunement comme la loi de mes propres concepts ou de ceux de l'humanité. C'est autre chose, c'est vraiment *la théorie de l'esprit humain* que ces illustres penseurs ont voulu nous présenter. Ils ne devaient pas seulement nous intéresser à leur phénoménisme individuel. Ils devaient pousser leur prétention jusqu'à la généralisation et l'universalisation, sans quoi leur théorie prétendue *scientifique* ne serait en réalité qu'une monographie ou un roman. L'esprit humain, c'est celui de tous les hommes possibles que l'on supposerait placés dans des conditions biologiques analogues à celles où ont vécu Stuart Mill, Spencer et les hommes connus d'eux. Il y a ainsi un *esprit humain* corrélatif de certaines conditions biologiques suffisamment connues et qui doivent pouvoir se répéter indéfiniment, un esprit humain appartenant à *tous les hommes concevables* qui se reproduiront et évolueront dans un certain milieu, autrement dit un esprit humain *universel*. Ainsi c'est sur une idée universelle de l'esprit humain et de ses réactions nécessaires sur les sensations qu'est fondée la réprobation de la valeur absolue des idées générales et de leurs fonctions associatives ou jugements universels. Cette

réprobation de l'*absolu* est formulée en termes aussi *absolus* que les principes de substance et de causalité l'étaient par les scolastiques.

Bien plus, les associationnistes les plus décidés ont osé parfois définir explicitement la loi de l'association « loi *universelle* de tout le mécanisme intellectuel ». (Voir plus haut Harvey cité et interprété par Liard.) Cette loi universelle doit primer sur tous les principes et tous les axiomes, puisque c'est elle qui en explique la genèse. Elle aura donc plus de vigueur et d'étendue que tous les principes, sans excepter celui de contradiction !

Les antimétaphysiciens condamnent donc les idées universelles au nom d'idées universelles, les jugements absolus au nom d'autres jugements absolus, comme ils ont rejeté l'apriori en vertu d'un apriori. Après cela ils se flattent d'avoir affranchi l'esprit humain du joug de l'absolu et du mode de penser métaphysique. La constatation d'une pareille incohérence nous met en état de formuler une conclusion rationnelle. Puisque l'absolu mental est cultivé même par les savants et les philosophes qui en poursuivent l'extirpation, il y a de forts motifs de juger que le mode de penser absolu et métaphysique n'est pas le symptôme d'un état pathologique, même héréditaire. La clinique des positivistes ne pouvant nous présenter un esprit évolué, même vulgaire, qui paraisse exempt de cette affection mentale, nous devons admettre que la fonction et le commerce de l'absolu appartiennent normalement à l'esprit humain, si nous ne voulons nous rabattre avec Schopenhauer sur cette autre conclusion que l'intelligence elle-même est une tare et que l'homme est un animal non plus perfectionné, mais dégradé... *universellement*.

P.-J. CUCHE.

LA THÉORIE DE L'EXPÉRIENCE
D'APRÈS KANT[1]

Détermination du concept de catégorie. — Considérons les deux jugements suivants : a) quand le soleil éclaire la pierre, celle-ci devient chaude ; b) le soleil échauffe la pierre. Par le premier jugement, j'affirme entre le rayonnement du soleil et l'échauffement de la pierre une *connexion de fait,* pure coïncidence, trop fragile pour supporter une conjecture par rapport à ce qui se passera demain. Nous avons là le simple énoncé de ce que *hic et nunc* je perçois, énoncé dans lequel n'entre pas plus de cohésion, de stabilité, que dans mon intuition même, et dont on doit dire qu'il n'exprime pas une vraie connaissance au sens fort du mot. Kant appelle ce jugement un « jugement perceptif ». Qui n'aurait que des jugements de cette espèce vivrait dans une sorte de rêve incohérent et, recommençant à chaque instant une expérience nouvelle, serait en réalité incapable d'expérience. Au contraire, le second jugement affirme une *connexion nécessaire ;* par lui, nous échappons aux limitations du temps et de l'espace, nous dépassons les simples données de l'intuition ; il ne s'agit plus d'une coïncidence, mais d'une relation, qu'on l'appelle dépendance ou autrement.

(1) Le présent travail est avant tout un exposé ; nous nous réservons de faire une autre fois sa part à la critique. On n'a pas, au cours de ces pages, multiplié les renvois : c'est à chaque paragraphe que nous aurions pu citer les paroles mêmes de Kant. Quiconque a manié le texte de la *Critique* pourra aisément identifier les divers moments de notre paraphrase : celle-ci s'attache presque exclusivement à l'*Analytique des concepts.* Nous signalons une fois pour toutes les trois études auxquelles nous sommes le plus redevable : c'est d'abord l'exposé de Felice Toco : *L' Analytica transcendentale,* dans *La Filosofia delle scuole italiane,* 1880 ; ensuite celui de Kuno Fisher : *Kant's Vernunftkritik* troisième volume de son *Histoire de la Philosophie,* deuxième édition, Heidelberg, 1869 ; enfin les leçons lumineuses de M. E. Boutroux, résumées dans la *Revue des cours et conférences,* 1894-95, 1895 sq.

Pareil jugement est instructif ; Kant l'appelle un « jugement expérimental » ; entendons par là, non pas un jugement empirique, mais un jugement qui, à l'inverse du jugement perceptif, est capable de fonder l'expérience, c'est-à-dire la science, puisque pour Kant c'est tout un. Nous pourrons encore l'appeler « objectif » pour exprimer qu'il est indépendant de ma perception individuelle et ne varie pas avec mes dispositions.

La question est dès lors celle-ci : qu'est-ce qui a permis de passer du jugement perceptif au jugement objectif ? — Kant répond : c'est le concept de *cause*, lequel unifie les deux termes « rayonnement du soleil » et « échauffement de la pierre » dans un rapport de dépendance. Désignons par le nom de *Catégorie* ce principe d'unification.

Si les termes à unifier manquaient, que resterait-il ? La possibilité ou mieux le pouvoir d'unifier. Ainsi la catégorie n'est pas un moule tout préformé que l'esprit imposerait aux phénomènes, comme l'ont cru certains interprètes ; ni même un verre déformant ou coloré à travers lequel l'objet se laisserait apercevoir ; encore moins une idée, un « concept » au sens ordinaire du mot. La catégorie est une *fonction de l'esprit.*

Il nous faut approfondir ce point, et pour cela trancher d'abord la question suivante : du concept ou du jugement, lequel est le premier ? La scolastique répond : c'est le concept ; le jugement suppose les idées et les relie. Pour Kant, c'est l'inverse. Rappelons-nous que pour lui cela seul mérite le nom de jugement, qui exprime une connaissance intellectuelle, et que toute connaissance intellectuelle a pour caractère d'être universelle et nécessaire. D'autre part, tout jugement, en un sens, est analytique : le prédicat est dans le sujet, il doit y être, ou bien l'acte de l'intelligence est monstrueux. Si nous exceptons cependant les jugements tautologiques et purement explicatifs, dont l'importance au point de vue de l'extension des connaissances est nulle, il est de fait, selon Kant, que dans nos jugements (universels et nécessaires) la *notion* du prédicat n'est pas comprise dans la *notion* du sujet. Dès lors, si nous ne pouvions faire appel qu'à des notions, c'est-à-dire à des idées simples, il serait sans doute impossible d'expliquer comment l'acte d'intelligence qui les rapproche garde quelque chose de

rationnel. Par contre, la difficulté disparaîtrait, si l'on pouvait montrer que les notions, que le jugement rapporte l'une à l'autre tout en les distinguant, faisaient ensemble partie intégrante d'une unité antérieure et supérieure : car alors le jugement, consistant dans la résolution de cette unité, serait en vérité une analyse, l'*analyse d'une synthèse*.

Appelons cette unité supérieure le *concept*. Par le fait, c'est le sens même des fameux jugements synthétiques *a priori* qui s'éclaire d'un nouveau jour ; le problème, en effet, n'est pas : comment à un concept, déjà donné comme tel, l'intelligence unit-elle un autre concept qui n'y est pas contenu, mais : comment sommes-nous en fait en possession de concepts ? Et la réponse qu'une partie de l'*Analytique* va se donner pour tâche d'expliquer et de justifier peut déjà, par anticipation, s'exprimer ainsi : Les concepts, sujets prédestinés des propositions universelles et nécessaires, sont l'œuvre de la catégorie. Antérieurement à tout jugement de la conscience empirique, une activité inconsciente intervient pour créer le concept par un rapprochement synthétique de notions ; le rôle de l'entendement consiste simplement à dérouler le contenu dont le concept a été bourré.

De ce point de vue, ce que nous avons appelé tantôt un jugement objectif ou expérimental nous apparaît comme n'étant rien autre qu'un jugement par concept ; et la question que nous énoncions ainsi : de quel droit passer du jugement perceptif au jugement objectif, aurait donc pu être posée sous cette forme plus précise : Comment l'intuition devient-elle concept ?

Déduction métaphysique des catégories. — Il ne suffit pas d'avoir découvert l'existence et le rôle de la catégorie, c'est-à-dire d'une fonction unificatrice. Il faut encore, si l'on veut pouvoir constituer la logique spéciale qui en gouverne les opérations, descendre au détail et rechercher si la catégorie est unique, ou s'il y a lieu d'en reconnaître plusieurs.

Or, on voit tout de suite que, puisque le rôle de la catégorie est de souder entre eux les deux termes d'un jugement pour en constituer le concept, il y a lieu d'admettre autant de catégories qu'il y a d'espèces ou formes originales de jugements.

Il suffit dès lors de dresser la table logique des jugements : elle sera le type sur lequel nous calquerons la table transcendantale des catégories de l'entendement. Ce travail est l'objet de ce qu'on appelle la « déduction métaphysique des catégories ».

Il importe souverainement que notre table des jugements soit complète ; et pour cela il convient de procéder, non pas empiriquement, mais par principe. Si l'on fait abstraction du contenu, on ne peut considérer les jugements qu'à quatre points de vue : celui du sujet, du prédicat, du rapport entre le sujet et le prédicat, enfin du rapport entre le jugement lui-même et l'esprit qui juge ; et il n'y a que trois sortes de jugements possibles à chaque point de vue. Le résultat de cette déduction s'exprime dans la table suivante :

TABLE LOGIQUE DES JUGEMENTS :

1
Quantité des jugements :
Universels ;
Particuliers ;
Singuliers.

2
Qualité :
Affirmatifs ;
Négatifs ;
Limitatifs.

3
Relation :
Catégoriques ;
Hypothétiques ;
Disjonctifs.

4
Modalité :
Problématiques ;
Assertoriques ;
Apodictiques.

Expliquer dans un plus grand détail cette déduction est, pensons-nous, œuvre inutile. Il suffira d'ajouter quelques remarques, à la suite de Kant. Que faut-il entendre par un jugement limitatif, ou indéterminé ? C'est un jugement de cette forme : l'âme est non-mortelle. Ce jugement, dit Kant, peut être considéré sous deux aspects : en tant que logique, il est négatif, mais en tant qu'existentiel, il *limite* simplement le nombre indéterminé des êtres possibles qui restent soumis à

la mortalité. Les jugements problématiques, assertoriques, apodictiques, sont respectivement ceux que porte l'esprit quand il tient l'énoncé comme possible, comme réel, ou comme nécessaire.

A chaque espèce de jugement doit évidemment correspondre une fonction unificatrice *a priori ;* il y a donc douze catégories, et la table suivante est complète :

TABLE TRANSCENDANTALE DES CATÉGORIES :

1
de la quantité:
Totalité;
Pluralité ;
Unité.

2
de la qualité :
Réalité ;
Négation ;
Limitation.

3
de la relation :
Inhérence (substance);
Causalité ;
Action réciproque.

4
de la modalité :
Possibilité ;
Effectivité ;
Nécessité.

La table logique des jugements et la table transcendantale des catégories se répondent comme deux morceaux de musique écrits sur des tons différents ; ce que l'une exprime au point de vue réel, l'autre le symbolise sous une forme abstraite ; cela tient à l'identité de l'esprit, le même dans toutes ses démarches ; et c'est ce qui nous a permis de passer d'une table à l'autre. Ainsi, le jugement hypothétique (si A est B, C est D) n'est rien autre, sous une forme abstraite et pour ainsi dire évidée, qu'une projection logique du concept de cause : celle-ci est à son effet précisément ce qu'est l'antécédent au conséquent dans le jugement hypothétique. Ou encore : le jugement catégorique (A est B) n'est qu'une traduction des *relations* qu'on reconnaît entre la substance et l'accident : ceux-ci sont entre eux dans le même rapport que le sujet et le prédicat dans le jugement catégorique.

Certains rapprochements peuvent paraître assez naturels ; d'autres sont certainement arbitraires. Kant qui avait beaucoup travaillé à cette table, et qui en était très fier, reconnaît lui-même, dans la seconde édition, que le rapport entre la forme du jugement disjonctif et la catégorie de la réciprocité n'est pas bien clair. Après de pénibles efforts, il n'arrive à signaler qu'une analogie tout extrinsèque qui ne mérite pas de nous retenir (1).

Déduction transcendantale. — Il ne suffit pas d'avoir fait un relevé des catégories : il faut encore expliquer plus précisément leur rôle, surtout justifier leur intervention. Car enfin ce pouvoir merveilleux de créer, antérieurement à l'expérience, par une opération mécanique dont la conscience ne sait rien, des concepts qu'ensuite l'expérience vérifie, que l'entendement empirique accepte et qu'il déroule, soulève une réelle difficulté : comment se fait-il que l'expérience s'accommode de ce qui a été fait en dehors d'elle ? En d'autres termes, *d'où vient la valeur objective des concepts* ou, ce qui revient au même, des catégories ? Kant appelle la réponse à cette question « déduction des concepts » ou encore « déduction transcendantale (2) ». C'est dans toute la *Critique de la Raison pure,* avec le schématisme, la partie la plus obscure : sur ce point, l'accord est unanime (3).

Que faudrait-il pour que l'accord de l'expérience et des catégories s'expliquât, bien plus, pour qu'il parût métaphysiquement nécessaire ? Une chose suffirait, c'est que le jeu des catégories se trouvât être la condition indispensable de l'expérience elle-même. Si, en effet, l'on arrivait à montrer que l'expérience ne pourrait jamais être donnée, c'est-à-dire qu'une connaissance

(1) Cf. Traduction Tremesaygues, p. 115. — Renouvier a fait de la table des catégories une critique détaillée et souvent très juste : *Essais de critique générale*, deuxième édition, pp. 207, sqq.

(2) Par analogie avec la solution de la question *quid juris* que les jurisconsultes appellent déduction. Cette déduction est *transcendantale* par le fait même qu'elle traite de ce qui doit *conditionner a priori* la connaissance.

(3) Kant avait employé plus de dix ans à composer cette partie de son système ; il n'en était point satisfait lui-même. Dans la deuxième édition de la *Critique* il modifie la déduction transcendantale et change encore de terminologie. Nous donnons la préférence au texte de la première édition.

intellectuelle quelconque serait impossible, au cas où les catégories feraient défaut, il serait rigoureux de conclure de l'existence même de l'expérience, considérée comme un fait, à la légitimité des catégories.

Suivons Kant dans cette démonstration. On pourrait la faire en examinant successivement chacune des catégories ; un procédé plus rapide consiste à prendre l'élément commun qui se retrouve dans chacune d'elles, ce qui fait leur essence, et à montrer que sans cet élément aucune espèce d'expérience n'est possible. Or, si l'on fait abstraction de ce qui différencie les catégories, il reste — ce qu'on savait déjà — que la catégorie est foncièrement un *pouvoir d'unification (pure)*. Dès lors, il ne s'agit plus que de parcourir tous les degrés qui conduisent de la connaissance sensible embryonnaire à la connaissance proprement dite, et de montrer que l'un quelconque de ces degrés est absolument impossible sans une série de synthèses pures qui s'impliquent l'une l'autre et dont la dernière, qui les comprend toutes, est, par attribution, l'œuvre propre de la catégorie. Il nous faut examiner la série d'opérations dont la subconscience est le théâtre, voir comment, avec le peu de matière que, sous forme d'impression sensible, lui a livrée l'objet en soi, l'âme construit, par un art impersonnel, ce que la conscience empirique prendra à son éveil pour un objet brut.

Premier degré ou première unification : le point de départ de toute connaissance est dans l'intuition sensible ; celle-ci étale ses données dans l'espace et dans le temps ; or, nous ne pourrions, dit Kant, obtenir une *synopsis*, c'est-à-dire mettre en série des éléments sensibles (que ce soit dans l'espace comme les couleurs ou dans le temps comme les sons), sans une activité synthétique. Qu'est-ce qui empêche, en effet, que les sensations contemporaines ou successives de lumière ou de tact se fusionnent en une seule, comme c'est le cas pour les odeurs ? Ce ne peut être que l'acte par lequel le sujet sentant maintient chaque élément distinct des autres dans l'opération même qui les relie en série spatiale ou temporelle. Cet acte est ce que Kant appelle la *synthèse de l'appréhension*. Cette synthèse est *pure*, puisque sans elle les représentations mêmes

(incontestablement pures) de l'espace et du temps ne seraient pas possibles.

Deuxième degré : mais cette synthèse de l'appréhension en requiert ou mieux en implique nécessairement une autre. L'*Esthétique transcendantale* nous a appris que toutes les sensations relèvent du temps, forme du sujet ; les unes arrivent, les autres disparaissent. Pour que la synthèse de l'appréhension puisse se faire, il faut donc le pouvoir de *rappeler* les impressions passées et de les *relier* aux présentes. Si, par exemple, quand on prononce le mot ca-té-go-rie, je n'avais pas la faculté de retenir les syllabes sur le même plan à mesure qu'elles tombent, je ne serais jamais en présence du mot, c'est-à-dire que je ne le percevrais pas. Il y a donc lieu de parler d'une *synthèse de la reproduction*. Cette synthèse est supposée par la représentation des grandeurs mathématiques : elle est donc pure, elle aussi (1).

Troisième degré : La reproduction elle-même est soumise à une autre condition. Il faut, en effet, que ce qui est *reproduit* se distingue de ce qui est *produit*, ne nous semble pas nouveau, sous peine d'être parfaitement inutile. Et l'acte qui rapproche, en les distinguant, le passé et le présent, et reconnaît le passé comme tel, s'appellera la *synthèse de la reconnaissance ou recognition*.

Mais la recognition suppose évidemment l'identité de la conscience : sans cette identité, comment reconnaître que la

(1) «... Il est manifeste que, si je tire une ligne par la pensée ou que je veuille penser le temps d'un midi à un autre, ou même seulement me représenter un certain nombre, il faut d'abord nécessairement que je saisisse une à une dans ma pensée les diverses représentations. Si je laissais toujours échapper de ma pensée les représentations précédentes (les premières parties de la ligne, les parties antérieures du temps, ou les unités représentées successivement) et si je ne les reproduisais pas à mesure que j'arrive aux suivantes, aucune représentation entière, aucune des pensées susdites, pas même les représentations fondamentales, les plus pures et toutes premières, de l'espace et du temps ne pourraient jamais se produire.

La synthèse de l'appréhension est donc inséparablement liée à la synthèse de la reproduction. Et, comme cette synthèse constitue le principe transcendantal de la possibilité de toutes les connaissances en général (non seulement des connaissances empiriques, mais aussi des connaissances pures *a priori*), la synthèse reproductive de l'imagination appartient aux actes transcendantaux de l'esprit et, eu égard à ceci, nous appellerons aussi cette faculté la faculté transcendantale de l'imagination. » (*Critique de la Raison pure*, traduction TREMESAYGUES, pp. 134 sq.)

représentation que je reproduis au moment C est la même dont j'ai eu l'expérience au moment B? D'autre part, ma conscience empirique change avec ses états, elle n'est à aucun instant la même, et par conséquent ne saurait fonder la synthèse en question. Il faut donc recourir à une autre conscience, que par opposition on appellera *pure* : la conscience pure, telle est la dernière condition, la plus haute, de la connaissance. Kant la désigne, à la suite de Leibniz, sous le nom d'aperception, mais il ajoute que celle-ci est transcendantale.

Aperception transcendantale, unité synthétique de l'aperception, unité transcendantale de la conscience, conscience pure, tous ces termes sont en définitive synonymes de celui de catégorie. Ainsi, partis des conditions inférieures de la connaissance, telles que la psychologie nous les révèle, nous sommes arrivés par un processus nécessaire à postuler — ou à découvrir comme condition suprême de la connaissance l'action de la catégorie, à montrer qu'à elle, en fin de compte, toute l'expérience, telle qu'elle nous est donnée, est suspendue.

Mais l'expérience (ensemble lié des phénomènes) n'est elle-même qu'un autre nom pour désigner *la nature*. Ainsi les catégories sont les conditions dont relève l'existence même de la nature ; et l'entendement pur, étant la source des règles suivant lesquelles les phénomènes sont liés et systématisés, peut bien être appelé le législateur de la nature.

La tâche de la déduction transcendantale est accomplie : les phénomènes s'accordent avec l'esprit parce qu'ils sont en définitive constitués par lui ; ils donnent un contenu aux concepts de l'entendement, mais ces concepts en retour leur donnent l'objectivité. Les objets sont soumis aux lois de l'esprit, sous peine de n'exister pas.

Le schématisme. — Démontrer que les phénomènes se prêtent, doivent nécessairement se prêter à l'action des catégories (1), cela est déjà suffisant pour le but principal que se

(1) C'est là d'ailleurs une façon de parler défectueuse, bien qu'elle soit universellement reçue. En réalité, ce qui se prête à l'action des catégories, ce n'est pas le phénomène (celui-ci est le résultat de cette action), mais la *matière* du phénomène, c'est-à-dire l'impression sensible que produit en nous la chose en soi.

propose l'*Analytique transcendantale*. Mais on ne peut esquiver une question ultérieure, celle du *comment*. Car cette question ne présente pas seulement un intérêt de curiosité : elle soulève une difficulté à laquelle on pourrait croire que l'*Analytique* risque de se heurter définitivement (1) : comment en effet des concepts purs peuvent-ils être appliqués à des objets sensibles ?

On comprend assez facilement que des représentations homogènes se laissent relier. Je puis dire d'une *assiette* qu'elle est un *cercle*, car « la forme ronde qui est pensée dans celui-ci s'offre à l'intuition dans celle-là ». Mais comment puis-je dire du soleil, par exemple, qu'il est *cause* ? Il faudrait que ce que je pense dans le concept de cause puisse, d'une façon ou d'une autre, être donné dans l'intuition : sans cela, il ne saurait y avoir aucune raison de subsumer ce sujet à ce prédicat. Nous devons donc trouver un intermédiaire qui rapproche le concept de l'intuition, c'est-à-dire l'entendement de la sensibilité. C'est à l'imagination que Kant demandera de remplir ce rôle : celle-ci aura à nous procurer ce que l'entendement ni la sensibilité ne sauraient fournir : une expression sensible, une représentation des concepts.

Obtenir une représentation proprement dite, il n'y faudrait pas songer. Une représentation ou, si l'on veut, une image, est toujours singulière, déterminée ; le concept est universel. L'image du triangle est forcément équilatérale, isocèle ou scalène ; le concept du triangle échappe à ces déterminations, ou plutôt il les englobe. Mais il est à remarquer qu'alors même qu'une représentation proprement dite est impossible, l'imagination, toujours en travail, ne peut s'empêcher d'esquisser, au moins dans ses grands traits, le monogramme des concepts de l'entendement : je ne puis penser à l'homme en général sans « imaginer » une forme qui, par l'imprécision flottante de ses contours et le perpétuel devenir de ses lignes, cherche pour ainsi dire à mimer l'universalité abstraite du concept. Appelons « schèmes » ces croquis de l'imagination ; ce ne sera pas trop nous éloigner de la signification ordinaire du mot. Dès lors,

1 En réalité cette crainte est vaine : Kant *se donnera tout ce qu'il lui faut* pour résoudre la difficulté. Mais du moins on peut voir, par les crédits extraordinaires qu'il est obligé de demander à une invention complaisante, combien est paradoxale la question où l'ont acculé ses démarches antérieures.

la question est de savoir *si les concepts purs eux-mêmes ont leur schème*. N'en ont-ils pas? L'entendement reste séparé de la sensibilité, et l'on ne comprend pas que les catégories puissent s'appliquer aux phénomènes. En ont-ils au contraire? Alors l'*Analytique transcendantale* peut s'achever.

Si schèmes il y a, ils doivent être le produit de l'imagination *pure* et non de l'imagination *empirique*, puisque, s'ils sont requis, c'est à titre de *conditions de la connaissance*. Et comme, d'autre part, ils doivent plus ou moins être des « représentations », il reste qu'ils soient dessinés dans l'une ou l'autre des deux intuitions pures de la sensibilité, c'est-à-dire dans l'espace ou dans le temps. Or, entre ces deux formes, une hésitation n'est guère possible : puisque les schèmes, comme les catégories, dont ils sont par destination les intermédiaires, doivent conditionner tous les phénomènes sans exception, on ne saurait demander à l'espace d'en fournir l'étoffe : seul, en effet, le temps embrasse tous les phénomènes tant extérieurs qu'intérieurs. Les schèmes doivent donc être dessinés dans le temps ; ils doivent être des *déterminations pures du temps ;* et à chaque catégorie doit correspondre un schème.

Que de fait il en soit ainsi, c'est ce que Kant s'efforce à prouver. Un exemple nous suffira. Prenons le concept de substance, et essayons de nous le figurer, j'allais dire *sub specie temporis,* mais l'expression serait inexacte ; essayons du moins de nous le représenter en fonction du temps ; il est clair que la substance est, de ce point de vue, ce qui reste le même sous la mobilité des accidents : *la permanence dans la succession,* telle est donc bien la coque évidée, l'image exclusivement temporelle et, d'un mot, le *schème* de la substance.

On arriverait de même à montrer, mais nous omettons de le faire, que le schème de la cause est constitué par *la succession selon une règle;* posé A, B suit toujours, et non inversement ; cette séquence invariable est le symbole sensible de la cause, la façon dont elle se *dessine* dans le temps. Et ainsi de suite. Le schème de la quantité est le *nombre ;* celui de la qualité, le *degré :* celui de l'action réciproque des substances est, suivant les termes mêmes de Kant, *la simultanéité des déterminations de l'une avec celles des autres suivant une règle générale*. Celui de la possibi-

lité « est l'accord de la synthèse de différentes représentations avec les conditions du temps en général (comme, par exemple, que les contraires ne peuvent exister en même temps dans une chose, mais seulement l'un après l'autre) ; c'est donc la *détermination de la représentation d'une chose par rapport à un temps quelconque* (1) ». Celui de l'effectivité est « l'existence dans un temps déterminé » ; celui de la nécessité est « l'existence d'un objet en tout temps (2) ».

Le plus obscur de ces schèmes est celui du *degré*, aussi convient-il de nous y arrêter un peu (3). La catégorie de la qualité se rapporte à la matière des représentations, ce qui revient encore à dire au contenu du temps ; c'est en effet par les sensations (donnée qualitative) que le temps est rempli ; supprimez la sensation : le temps est vide, = 0. Or, chaque sensation a un *degré*, c'est-à-dire une intensité en vertu de laquelle elle remplit plus ou moins le même intervalle de temps. Nous avons là tout ce qu'il nous faut pour un schème. Ce que nous cherchons en effet, c'est à exprimer en fonction du temps les trois concepts de la qualité, qui sont la réalité, la négation et la limitation ; or, il suffit de faire varier dans le temps le *degré* de la sensation pour se donner la réalité — sensation dont l'intensité occupe le temps, la négation ou non-réalité — sensation dont l'intensité est nulle, la limitation, qui est l'intervalle entre l'être et le néant. Cela revient à dire qu'on se représente la réalité en s'élevant « peu à peu de la négation de la sensation à une quantité de cette même sensation » ou inversement « en descendant, dans le temps, de la sensation qui a un certain degré jusqu'à son entier évanouissement ». (*Crit.*, trad. Tremesaygues, p. 179.)

(1) On a là un exemple du style abstrait si familier à Kant. Le sens de ces lignes est pourtant clair : un homme à la fois sain et malade est *impossible*, parce que la nature du temps — différant en cela de l'espace — ne comporte pas la simultanéité des contraires.

(2) Pour cette citation et la précédente, cf. *Crit.*, trad. Tremesaygues, p. 180.

(3) Kuno Fischer dans son exposition omet simplement de l'expliquer. Le plus récent des commentaires de la *Critique* lui consacre une page et demie, aussi difficile que le texte. (Cf. H. Cohen : *Kommentar zu I. Kants K. d. r. V.*, Leipzig, Durr, 1907, pp. 73 et 74.)

L'expérience. — Revenons à la théorie générale. Pour que la matière amorphe des impressions sensibles soit unifiée, fixée, constituée en *objet* par la catégorie, il faut qu'elle ait subi au préalable, outre l'action des formes fondamentales de la sensibilité, celle de l'imagination pure : alors seulement on comprend que la catégorie puisse l'aborder, et pourquoi telle ou telle catégorie entre en jeu. C'est ce qui paraîtra mieux si, en finissant, nous essayons de présenter une description du processus de la connaissance : ce sera en même temps résumer tout ce qui précède.

Distinguons deux moments dans ce processus : 1° Avant la conscience empirique (antériorité logique) ; 2° en face de la conscience empirique.

1° *Avant la conscience empirique :* L'objet transcendant (inconnu) produit sur notre sensibilité une certaine impression. C'est la matière première que la sensibilité élabore immédiatement à l'aide de ses formes, l'espace et le temps, pour en faire une intuition ou, du moins, le commencement d'une intuition. Celle-ci est encore « aveugle » ; ce n'est pas « l'expérience », ce n'est pas le phénomène : car il n'y a pas de connaissance sans jugement. C'est dire qu'il faut à l'intuition ajouter un concept. Alors seulement nous nous trouverons en présence d'un *objet* (objet empirique). Pour permettre cette opération, l'imagination pure a d'avance découpé dans le temps des *schèmes ;* ceux-ci ne sont rien autre que *certaines déterminations du temps.* Les phénomènes, au lieu de s'éparpiller en désordre dans le temps que déploie sous eux la sensibilité, adoptent nécessairement une de ces déterminations : ils entrent dans un des schèmes que l'imagination leur ouvre, ou plutôt leur impose (1). Or, à chaque schème correspond une catégorie déterminée, c'est-à-dire une fonction unificatrice ou encore un concept pur. Suivant le schème, telle ou telle catégorie s'empare de la matière sensible : il suffit, par exemple, que deux phénomènes se succèdent de

1. Il faut donc admettre qu'il y a dans la matière des phénomènes une prédisposition et comme une organisation virtuelle qui explique le choix d'un schème déterminé. Mais d'où peut provenir cette disposition ? Il semble qu'on n'en puisse demander la raison qu'à la nature de l'action exercée par la chose en soi. Mais alors celle-ci n'est donc pas totalement inconnaissable ? L'agnosticisme kantien se heurte ici à une contradiction.

telle sorte que, l'un donné l'autre, suive, pour que l'entendement pur les relie, transcendantalement, par le concept de cause. Le tour est joué.

2° *En face de la conscience empirique :* Le processus est inverse. Une enquête souvent laborieuse, et dont la poursuite ressortit aux sciences de la nature, montre la réalisation du schème : c'est le signe que le concept de cause a été (transcendantalement) appliqué ; l'entendement ne fait que le *retrouver ;* et il ne lui reste plus qu'à dérouler ce concept en jugement : le jugement sera *synthétique a priori.* Il sera *synthétique* d'abord et dans un double sens : du point de vue ésotérique et profond parce qu'il sera un jugement par concept et qu'un concept, au sens kantien du mot, est synthétique ; du point de vue superficiel de la logique, parce qu'il se composera de notions (sujet et prédicat) telles que l'une ne sera pas une partie de l'autre. Il sera en outre *a priori,* et cela encore dans un double sens : d'abord et surtout parce qu'il sera, dans son principe, l'œuvre de la *catégorie ;* ensuite et du point de vue empirique, parce qu'il énoncera plus qu'il n'est possible à l'entendement de lire immédiatement dans l'expérience.

Enfin il est facile de comprendre que le jugement transcendantal — lequel n'est qu'un acte *a priori* d'unification — est infaillible, mais que le jugement empirique qui le reproduit peut être porté à contre-temps. La vérité logique consistera, précisément, dans l'accord du jugement empirique avec le jugement transcendantal.

Si maintenant l'on remarque que l'opération transcendantale, en tant que commune à tous les sujets, est ce qui fonde l'expérience impersonnelle, universelle et nécessaire, d'un mot l'expérience *objective,* on comprendra en quel sens Kant peut soutenir qu'il n'y a là qu'une autre manière de formuler cette définition qu'il connaît et qu'il accepte : la vérité logique est dans la conformité du jugement avec l'objet.

AUGUSTE VALENSIN.

PSYCHOLOGIE

DE

L'ÉQUILIBRE DU CORPS HUMAIN

(FIN)

IV

MÉCANISME DE LA CONSERVATION DE L'ÉQUILIBRE

Le corps humain n'est pas une masse maintenue dans une attitude déterminée par l'action des ressorts périphériques que nous venons d'expliquer. Si, d'un côté, il obéit aux stimulants de la pesanteur qui préorganisent dans le sensorium moteur cet équilibre primitif et rudimentaire, d'un autre côté, il obéit aussi aux impulsions de la volonté. Il suffit, donc, qu'une impulsion centrale innerve un groupe de muscles et détermine le mouvement d'une région pour que cet équilibre élémentaire se décompose ; la tête de l'enfant, retenue par les ressorts périphériques sur l'atlas, sera renversée de son siège, dès qu'il la mouvra ; et pareille chose arrivera par rapport au tronc chaque fois que quelques-uns de ses muscles seront contractés par une action quelconque, différente de celle que le jeu périphérique a préétablie. De même qu'un poids chargé sur le frontal, par exemple, détruira cet équilibre élémentaire pendant le laps de temps requis pour qu'il soit compensé par les muscles antagonistes qu'il soumet à une traction, de même l'excès de charge déterminé par le mouvement dans une direction doit aussi annuler cet équilibre rudimentaire tant que cet excès n'est pas convenablement neutralisé.

Si l'on se souvient que, d'un point de vue purement mécanique, on ne peut décentrer aucun poids de la tête hors de la base de soutien sans qu'elle soit chargée dans le sens opposé,

on déduira logiquement de ce fait fondamental que l'on ne peut effectuer aucun mouvement volontaire sans que le sens de l'équilibre rééquilibre le corps au fur et à mesure de son déplacement. Si cette recomposition de forces ne préexistait pas, l'impulsion motrice et la pesanteur agiraient comme deux forces angulaires dont l'effet serait la chute. C'est précisément ce que l'on observe pendant le premier âge, alors que l'enfant ne sait encore équilibrer le corps que de façon rudimentaire. Il veut mouvoir la tête d'un certain côté, innervant les muscles qui la poussent dans cette direction, et la tête tombe précisément de ce côté parce que c'est dans cette direction qu'elle s'est déplacée ; s'il incline le tronc, son corps se précipite dans la même direction ; s'il étend la main pour saisir un objet, il se lance aveuglément sur lui. Psychologiquement, la volition est claire et manifeste ; l'intention est évidente ; mais comme le véritable mouvement volontaire n'existe pas encore, c'est-à-dire la connaissance des moyens qui doivent être mis en jeu pour atteindre le but que la volonté se propose, ce but ne peut être atteint. Pour l'atteindre, il est indispensable que le sujet sache que, s'il incline la tête de manière que 100 grammes de son poids tombent hors de la base de soutien, il doit la retenir en sens contraire avec une force équivalente ; que, pour saisir un objet, il ne suffit pas d'étendre le bras, d'ouvrir la main ou de la fermer sur l'objet pour le prendre, mais qu'il faut, en outre, exécuter des mouvements contraires pour maintenir la verticalité du corps. Il faut rééquilibrer le corps à mesure que le déplacement le déséquilibre, et pour cela le charger de poids égaux en sens opposé ou développer des quantités équivalentes d'énergie musculaire.

Comment le sujet arrive-t-il à s'informer de ces données externes, dont la connaissance se présuppose, puisque les poids sont distribués avec tant d'exactitude ? Comment apprend-il à conserver l'équilibre ? Comment arrive-t-il à savoir par l'exercice expérimental ce qu'il doit faire pour ne pas se précipiter dans le sens du mouvement qu'il exécute ?

Il est inutile de rechercher l'origine de ces données externes en étudiant l'équilibre une fois établi ; mais il faut remonter par la pensée vers ces premiers temps durant lesquels elles

étaient encore inconnues, et observer attentivement comment on arrive à accorder le mouvement volontaire avec l'équilibre.

Si nous chargeons un certain poids sur les fontanelles d'une tête rudimentairement équilibrée, l'équilibre cessera, et la tête s'inclinera en avant en provoquant la traction des muscles de la nuque suivie de leur rétraction compensatrice. Eh bien! si, au lieu de charger ce poids, nous imaginons une impulsion psychique qui l'incline avec une énergie égale à ce poids, les mêmes phénomènes se produiront ; les muscles de la nuque seront pareillement soumis à une traction d'autant plus violente que l'impulsion motrice aura été plus vive, avec cette seule différence que ce n'est plus la pesanteur qui détermine la tension, mais un acte central dont on a pleine conscience. L'accumulation de ces expériences donne naissance à des processus d'innervation antagoniste entre ces deux directions opposées qui s'harmonisent à un tel point avec les impulsions volontaires que, par le simple fait de pousser la tête en avant, la traction exercée sur les muscles de la nuque fait savoir au *sensorium* comment il doit retenir la masse pour qu'elle ne suive pas aveuglément l'impulsion qui lui a été communiquée. Ce que nous imaginons entre deux directions opposées, imaginons-le dans toutes les directions possibles, et, toujours, nous trouverons que quelle que soit l'impulsion qui se communique à la masse, une recomposition de forces qui l'équilibre se réalise dans tous les muscles, grâce à l'innervation qui les maintient conjointement dans un certain état précis de contraction pour chacune des positions, en nombre infini, qu'elle peut adopter. Tandis que ces processus se forgent, moyennant un apprentissage très lent, le sujet met à lancer la tête la même circonspection qu'il mettra plus tard à appuyer les pieds sur le sol. Mais, une fois que l'exercice les a consolidés, la fonction équilibrante se développe avec un automatisme si précis et si savant qu'à chaque moment il résout instantanément et sans erreur des problèmes très complexes de mécanique.

Si on transporte le problème à la tête et au tronc simultanément, on comprend que l'équilibre rudimentaire de la station assise est, de soi, aussi incertain que celui de la tête, car la plus légère impulsion psychique le troublera gravement. Toute

impulsion psychique sur une région se traduit par une traction sur la région opposée ; cette excitation périphérique préforme dans les centres sensoriels moteurs des processus d'innervation antagoniste grâce auxquels les mouvements du tronc et de la tête sont coordonnés de manière à amener l'équilibre. Nous voyons ainsi que le sujet, qui, dans la station assise, lançait la tête sans savoir ce qui devait arriver, peu à peu averti par l'expérience, la déplace maintenant en même temps que le tronc, de façon qu'aucun poids ne soit décentré de la base de soutien ; ou bien, il contrebalance ce poids par une attitude compensatrice équivalente.

Le mouvement volontaire ne s'adapte donc pas au but poursuivi tant que manquent dans le sensorium les données grâce auxquelles seront prévenus les effets mécaniques de l'impulsion psychique. Cette action antagoniste refrénante, au lieu d'être d'origine centrale, est une imposition périphérique mise en jeu par la même impulsion. On voit par là que le mécanisme en vertu duquel le corps se rééquilibre à mesure que le mouvement le déséquilibre, est identique, au fond, à celui que prédétermine, sans intervention aucune de la spontanéité volontaire, le jeu élastique et rétractile de la fibre musculaire. Si l'équilibre rudimentaire neutralise le poids qui distend le muscle, c'est parce que c'est ce même poids qui règle sa contraction ; si l'action antagoniste rééquilibre le corps à mesure que l'action volontaire le déséquilibre, c'est que les effets mécaniques de cette action sont, eux aussi, mesurables par les poids qu'elle décentre et donc par la traction qu'elle exerce sur les muscles antagonistes.

En parlant des conditions physiques de l'équilibre du corps humain, nous disions qu'il n'est pas possible de le conserver sans compenser les poids qui tombent hors de la base de soutien, soit par un poids égal, soit par une contraction musculaire équivalente. Le mécanisme physiologique de ces compensations une fois exposé, on comprend parfaitement que les ressorts musculaires sont disposés de telle sorte que la machine corporelle s'équilibre parce qu'elle doit nécessairement s'équilibrer.

Parallèlement à ce problème, se pose le problème psycholo-

gique. Les terminaisons nerveuses de Golgi accusent la traction musculaire, celles de Kühne la contraction musculaire consécutive, proportionnelle à la première. En imaginant les effets que ces excitations périphériques déterminent dans le sensorium, nous voyons que ces sensations élémentaires indissociables ou inséparables doivent, en agissant sur les centres psycho-moteurs, évoquer des incitations centrifuges mesurables par la traction initiale qui s'exerce sur l'élément tendineux et qui réveille toute cette série de phénomènes. Qu'il s'agisse des états élémentaires qui préétablissent l'équilibre rudimentaire, qu'il s'agisse des états plus complexes qui rééquilibrent le corps à mesure que le mouvement volontaire le déséquilibre, toujours le sentiment de l'équilibre répond dans la sphère psychique à une addition d'états sensoriels élémentaires qui ont déterminé dans les centres moteurs une coordination de réactions motrices adaptées aux premiers, comme ceux-ci sont consécutifs aux phénomènes d'impression périphérique qui, à leur tour, le sont à un poids. De même que tout ce qui excite la vision est réductible à un excitant spécial : la lumière, et tout ce qui excite l'audition au son, de même, tout ce qui agit sur le sensorium prédéterminant l'organisation du sens de l'équilibre est réductible par l'analyse physiologique à une seule classe d'excitations : celles de poids. Si, par l'observation interne, il nous était possible de décomposer en leurs éléments les multiples sensations que nous avons reçues en tournant, par exemple, la tête en avant ou en arrière, à droite ou à gauche, nous constaterions que chacune de ces sensations accuse un *quantum* de traction qui prédétermine un *quantum* d'innervation motrice.

Cependant, si la conscience n'accuse pas ces états élémentaires d'une manière distincte, elle accuse du moins leur synthèse et donne le sentiment des coordinations, à la façon d'une *conclusion,* comme dirait Wundt.

La connaissance de chacune des compensations qu'il faut effectuer pour conserver l'équilibre présuppose des expériences antérieures qui ont fixé leur valeur ou précisé leur *quantum* : qui dit expériences dit sensations, *espèces sensibles* transmises de la périphérie, et ces espèces constituées par un *quantum* de

traction et un *quantum* d'innervation, c'est ce que dans la sphère psychique nous désignons sous le nom de poids élémentaires. On dirait que, sur *le seuil de la conscience,* l'expérience accumule une multitude innombrable de renseignements dont la valeur est fixe et déterminée, car ils répondent à une condition externe invariable, celle du poids des diverses parties du corps. Le sentiment de l'équilibre n'est pas celui de chacun de ces renseignements, mais celui du composé qui résulte de leur coordination ; pour cette raison, il n'est pas comparable à celui d'une première sensation. Il en est de ce sentiment comme de toutes les idées premières de l'esprit qui ne sont pas antérieures à l'expérience, ni n'expriment simplement telle ou telle expérience, mais sont plutôt *le sentiment de l'ensemble* des données expérimentales.

Telle est la nature psychologique du sentiment de l'équilibre. Les physiologistes ont compris clairement (Weber le premier) que le sentiment du poids n'était pas réductible à une sensation comme les autres. D'après eux, le poids provient du sentiment de l'effort mesuré par la sensibilité de Kühne. Comme cet effort, auquel on attribue une origine purement centrale, n'est perçu que lorsqu'il s'applique à un objet extérieur, on en a déduit, à cause de cette erreur, que la conscience ne perçoit ni le poids du corps ni celui de ses parties composantes. Le sentiment empirique du poids (qu'il ne faut pas confondre avec l'idée physique de poids) provient d'une traction périphérique, transmise par les nerfs de Golgi, qui évoque un sentiment d'innervation adéquat dont les effets musculaires sont mesurés et accusés dans la conscience par les nerfs de Kühne. Pour nous, l'effort qui correspond à un kilogramme se distingue de celui qui correspond à cinq par la différence intensive qu'il y a entre les tractions-excitations périphériques correspondant à l'un et à l'autre poids ; cette différence s'accuse par une différence quantitative d'effort mesurée périphériquement par les nerfs de Kühne, dont l'excitation évoque la sensation qui l'accuse dans la conscience.

Il faut ensuite rapporter l'état résultant de cette *suite* de phénomènes à une position équilibrée. En effet, pour pouvoir préciser le *quantum* différentiel qui existe entre un kilogramme

et cinq, il faut compenser leurs effets déséquilibrants, et ce n'est qu'après avoir fixé cette mesure qu'il nous est possible de déterminer leur différence ; tant qu'on ne procède pas ainsi, l'état sensoriel moteur primitif s'accuse plus ou moins, mais nous ne possédons aucun moyen de déterminer son *quantum*, c'est-à-dire son poids, car nous ne pouvons réellement le peser avec cette balance si parfaitement équilibrée qui s'appelle notre corps. L'état sensoriel-moteur primitif est comparable au ton de deux sensations acoustiques ; elles aussi accusent des tonalités distinctes qu'il nous est impossible de mesurer tant que nous ne les rapportons pas à un diapason, fournissant une unité de mesure stable et fixe. Le sens de l'équilibre est par rapport à la détermination du *quantum* de l'effort, c'est-à-dire du poids, ce qu'est le diapason par rapport à la hauteur des sons.

Le processus est le même pour l'organisme que pour les poids extérieurs.

Quand on veut mouvoir la tête d'un certain *quantum*, par exemple du *quantum* nécessaire pour que tel ou tel objet impressionne la rétine, il est indispensable de savoir quel poids il faut donner en sens contraire pour maintenir la position équilibrée. Si ce renseignement manque à la conscience, la volonté voudra tourner la tête, mais elle ne saura pas comment agir sur les muscles pour y arriver.

Quand l'enfant couché dans son berceau lance joyeusement ses jambes en l'air, il apprend lentement et difficilement à les poser. Si, après cet apprentissage, un jour vient où il sait quelle quantité d'énergie motrice il doit développer pour porter la pointe du pied à une hauteur donnée, préfixée dans la conscience par l'intention volontaire, c'est que la mesure de son effort a été déterminée par l'impression sensorielle préalable du poids auquel il s'adapte.

La domination motrice d'une région du corps suppose toujours comme sa *conditio sine qua non* la préintuition de son poids. Sans elle, le sujet ne saurait pas quelle quantité d'énergie il doit développer pour mouvoir cette région, et il se trouverait par rapport au corps, que maintenant il innerve avec tant d'habileté, dans le même cas que nous décrit Müller par rapport à la bouteille pleine ou vide.

Enfin, équilibrer la totalité du corps sur une base de soutien, c'est posséder le sentiment de son poids ; sans cette intuition préalable, issue de renseignements sensoriels, il ne nous serait pas possible de sauter, c'est-à-dire de développer un effort capable de porter le corps à travers le vide, sur une nouvelle base de soutien, d'une manière adaptée à son poids ; ou bien, nous le porterions plus loin ou plus près que nous ne voulions ; ou bien, nous n'arriverions pas à le soulever.

Innerver avec *intention psychique déterminante,* c'est-à-dire par l'action de la volonté, c'est toujours peser. Au fond de tout mouvement volontaire palpite le sentiment du poids qui règle et préfixe le *quantum* de l'effort.

V

ORIGINES DU MOUVEMENT VOLONTAIRE

Le mouvement volontaire ne doit pas être confondu avec la volonté. L'acte en vertu duquel la machine est poussée à se mouvoir d'une manière adaptée au but qui préexiste dans la conscience, est un acte essentiellement psychique que personne ne peut identifier avec son extériorisation physiologique sans abuser du sens des mots ; quant au mouvement considéré en lui-même, c'est un phénomène mécanique et comme tel réductible aux lois ou conditions externes. Ceux qui s'entêtent à ne voir dans le mouvement volontaire qu'une simple transformation de l'acte volitif ne s'en tiennent pas à l'observation honnête des faits. De même qu'entre l'excitation et la sensation qui apparaît dans la conscience *il n'y a pas de continuité,* mais un saut de l'externe à l'interne, du matériel au psychique ; de même, entre l'intention volitive et l'innervation volontaire, entre l'état de conscience *et ce qui physiologiquement l'accompagne,* il y a un vide dans lequel l'observation ne découvre aucun lien, car il s'agit de deux phénomènes parallèles. Le mystère de l'esprit, au point de vue expérimental, est tout à fait inexplorable, par la voie centrifuge comme par la voie centripète.

Cette remarque une fois faite, pour détruire l'équivoque sur laquelle se fonde le matérialisme monistique, nous commencerons par définir comme il suit le mouvement volontaire : *C'est un mouvement consécutif à un état psychique présupposé comme sa condition*. Quant à rechercher par l'observation quelle est la nature de *cet état psychique*, nous ne le tenterons pas dans ce travail ; il nous suffit de savoir ce que nous désignons par le nom de volition.

Ce n'est pas assez que les mouvements soient adaptés à une fin pour qu'on doive les considérer comme volontaires. Ainsi, les réflexes sécrétoires, si merveilleusement décrits par Pawlow, les réflexes trophiques, les vaso-moteurs, sont adaptés à une fin ; mais, comme cette adaptation ne s'est pas effectuée *sous l'action d'une vision intérieure ou d'une prévision*, et précisément parce que ce n'est pas un état conscient qui les conditionne, nous ne les appelons pas des actes volontaires. Par contre, quand par l'exercice un mouvement volontaire devient automatique, nous continuons à le considérer comme volontaire, parce que si, à l'origine, *le facteur conscience* n'était pas intervenu, il ne se serait jamais adapté à la fin qu'il poursuit. Il ne nous viendrait pas à l'idée de saisir un objet, si sa vue ne nous avait poussé à agir sur les muscles de manière à les adapter à cette fin ; il ne nous serait pas non plus venu à l'idée d'allonger la main sur un objet, pour prévenir les effets d'une chute, si *l'intention* d'adapter le mouvement à cette fin n'eût préalablement apparu dans la conscience.

On conçoit que, par un acte réflexe, le pied soit soulevé jusqu'à vingt centimètres de hauteur, mais on ne conçoit pas que cette hauteur soit précisément celle des marches de l'escalier que nous montons de mémoire, à moins que, par l'intervention d'un facteur psychique, nous n'ayons mesuré ce mouvement en vue du but à atteindre. L'innervation ou l'acte physiologique est aveugle de lui-même ; il ne prévoit rien de l'objet final auquel il s'adapte ; il le donne pour supposé. Si l'une des marches de l'escalier que nous montons machinalement a été rabaissée de 20 à 15 centimètres, le pied se trouve suspendu dans le vide 5 centimètres plus haut, et nous tombons de cette hauteur en recevant une désagréable secousse ; mais si le facteur conscience intervient et adapte la hauteur

à laquelle le pied est soulevé à la hauteur réelle de la marche, il se peut que, par la répétition, l'acte originellement conscient se transforme en un acte volontairement automatique. Par cet exemple, on voit clairement que le mouvement volontaire n'est pas toujours l'expression d'une volition présente dans la conscience ; il peut être et est presque toujours l'expression d'une volition passée ou, en d'autres termes, il est le résultat d'une mémoire motrice.

Une fois admise l'origine psychique des mouvements volontaires, qui les différencient nettement de tous ceux avec lesquels on a l'habitude de les englober dans un concept indéterminé, l'observation nous apprend que, dans la première période de la vie, le sujet ignore comment il doit manœuvrer pour adapter les mouvements à la fin qui préexistent dans sa conscience. Sous l'action de stimulants organiques ou d'excitations externes, de véhémentes impulsions se réveillent, dont l'action se répercute à l'extérieur ou dans l'organisme même et qu'il ne nous est pas possible de satisfaire, car nous ne possédons pas encore la domination motrice de l'appareil musculaire, qui ne s'acquiert que par un long apprentissage. Donc, en recherchant les origines du mouvement volontaire, nous prétendons mettre simplement en évidence le mécanisme au moyen duquel ce mouvement parvient à s'adapter à la fin psychique d'où il découle comme de sa condition déterminante initiale. De même que le sujet ne sait rien de la couleur des objets tant que les sensations visuelles ne les ont pas accusés dans la conscience, de même il ne sait rien des muscles qu'il pourra innerver tant qu'ils n'auront pas accusé leur existence au moyen de la communication centripète. L'âme n'a pas plus la connaissance innée du corps qu'elle n'a celle du monde externe. Les premières nouvelles qui lui arrivent des muscles sont celles que nous avons antérieurement rapportées comme prédéterminantes de l'équilibre rudimentaire. Si, dans ces conditions, le désir d'un objet surgit, grâce à l'excentricité sensorielle, le sujet sait où il se trouve situé ; mais, tant qu'il ne l'a pas appris, il ignore comment il doit se mouvoir pour réagir sur lui, soit en s'en approchant ou en s'en éloignant, soit en le prenant ou en le rejetant. C'est ainsi que, dans ces périodes primitives, la vue de cet objet détermine une impulsion généralisée et dif-

fuse, un état d'excitation qui se répercute de façon désordonnée et incohérente sur un grand nombre de régions, ainsi que nous l'observons chez l'enfant en présence d'une lumière ou du hochet qui retentit près de lui ou bien encore quand la nécessité impérieuse de la faim réclame la venue de la mère. Quand cette impulsion générale localise son action sur des régions déterminées de l'appareil musculaire, il devient manifeste que l'action de certains processus sensoriels s'exerce sur des régions neuronales déterminées, tandis qu'apparaissent, ostensiblement, quoique grossièrement encore, des mouvements volontaires différenciés. Quand l'enfant ouvre la main et allonge le bras pour saisir la flamme qui le fascine, l'action motrice se localise ou tend à se localiser chaque fois avec plus de précision, et, avec le sentiment qui préside à l'innervation de ces muscles, surgit *le sentiment de la direction du mouvement.* Savoir que pour voir sa mère dont il entend les pas, il faut tourner la tête vers la porte par où elle doit entrer, c'est précisément savoir quels muscles de la tête doivent être innervés et comment ils doivent l'être pour que la sensation attendue ait lieu effectivement. Il y eut un temps où il l'ignorait et le bruit des pas provoquait une excitation générale ; mais à mesure que ces excitations se localisèrent, avec ces réactions motrices, le sentiment élémentaire de la direction qui doit être imprimée au mouvement brilla dans la conscience *comme une tendance vers l'objet.* A partir de ce moment, qui est l'instant initial psychique du mouvement volontaire, les essais qui se répètent ont pour objectif unique l'adaptation du mouvement à la condition externe, et cette adaptation, une fois effectuée, n'est plus que l'expression d'une mesure de mouvement, d'un *quantum* d'innervation musculaire. La tête de l'enfant qui attend la venue de la mère s'incline plus ou moins suivant sa position initiale et suivant l'endroit où se trouve la porte. Ce n'est pas par instinct naturel qu'il la tourne dans la mesure prescrite par la condition externe, mais à la suite d'un apprentissage laborieux qui l'en a instruit. Quand les yeux bien dirigés perçoivent enfin l'objet, les mains restent encore inhabiles à l'atteindre, et le sujet ignore comment il doit allonger le bras pour franchir la distance qui l'en sépare.

Dans tous les exemples que nous pourrions citer, nous con-

staterions qu'il en est ainsi du mouvement volontaire, tant qu'il s'adapte à une condition externe qui peut être une distance ou une résistance ; mais si nous nous demandons en quoi consiste cette adaptation, nous découvrirons qu'elle provient d'une mesure du mouvement, de la détermination de son *quantum*. Tout mouvement qui n'a pas été préalablement mesuré dans la conscience en vue d'une fin qu'on veut réaliser, tout mouvement qu'on ne sait pas régler en vue de l'intention poursuivie ne peut être considéré comme volontaire. L'enfant qui désire saisir un objet et qui ne sait pas comment innerver ses muscles pour y arriver ; l'adolescent qui apprend le jeu du billard et qui ne sait ni graduer l'énergie qu'il doit développer sur une bille ni déterminer la direction qu'il lui doit imprimer pour réussir un carambolage, montrent qu'ils veulent *exécuter des mouvements volontaires,* mais les mouvements réels qu'ils exécutent, considérés en eux-mêmes, ne sont pas proprement volontaires, car ils ne s'adaptent pas à la fin voulue et accusent plutôt l'impuissance de la volonté à se faire obéir. Quand sera bien gradué le *quantum* d'énergie et bien précisée sa direction, alors seulement le mouvement provoqué pourra être considéré comme véritablement volontaire.

Il découle de tout ce qui précède que les mouvements qui, après une période d'apprentissage, deviennent volontaires, dès qu'on a fixé leur mesure et direction, commencent toujours par être incohérents, irréguliers ou inadaptés, tant que la volonté qui les précède comme leur condition déterminante ne les a pas soumis à son domaine ; leur coordination et adaptation sont le fruit d'un travail psychique préalable. Comme nous l'avons indiqué plus haut, c'est cela qui les distingue de tous les autres. Les mouvements du cœur, ceux de l'estomac et des intestins, les réflexes médullaires ou des ganglions sont eux aussi réguliers et adaptés à une fin mais on ne les considère pas comme volontaires, précisément parce que ni cette régularité ni cette adaptation ne proviennent d'un travail psychique préalable, mais plutôt de mécanismes physiologiques préétablis. D'ailleurs, si l'on supprime *le facteur conscience,* le mouvement volontaire disparaît aussitôt, tandis que les mouvements réflexes continuent à s'exécuter.

Cela posé, si la caractéristique du mouvement volontaire est

la direction et la détermination d'un *quantum*, ce qu'il nous importe désormais, c'est de rechercher comment s'effectue cette mesure.

Pour cela, rappelons que tourner la tête, étendre le bras, soulever un objet, c'est déplacer un poids donné de la position équilibrée, ce qui implique une traction proportionnelle à ce poids en même temps que sa compensation par les muscles antagonistes. Quand on connaît le poids qui va se décentrer hors de la base de soutien, on sait en même temps quel poids il faudra charger dans le sens opposé ; mais tant que ce renseignement manque dans la conscience, on ne sait comment faire pour tourner la tête, étendre le bras ou soulever un objet.

En quoi consiste donc l'apprentissage du mouvement volontaire ?

L'enfant, désireux de mettre dans son champ visuel la porte par laquelle va entrer sa mère dont il entend les pas, ne sait pas quels muscles il doit innerver pour y arriver, ni de quelle quantité il doit les innerver pour ne porter les yeux ni en-deçà ni au-delà de la porte. Cette double connaissance est le fruit de nombreux tâtonnements, d'un travail lent et ardu. A chaque nouvelle tentative, à chaque nouvel insuccès, l'action musculaire antagoniste qui tend à neutraliser les effets mécaniques du lancement volontaire, fournit au sens de l'équilibre des renseignements chaque fois plus approchés sur les poids que l'action volontaire déplace ; à mesure que ces renseignements se précisent, le sujet agit avec plus de précaution et apporte plus de soin à ne pas lancer la tête aveuglément vers la porte ; au contraire, il la retient avec soin et la meut avec une certaine crainte jusqu'à ce qu'après de nombreux essais, souvent répétés, il arrive à mesurer par l'innervation antagoniste le poids décentré par le lancement volontaire. On fixe le *quantum* de ce mouvement, non pas par l'intuition immédiate de l'effort, mais par les renseignements sensoriels que l'innervation antagoniste fournit à la conscience. Dans ces premières opérations de la vie psychique, le sujet agit avec une attention profonde, avec le même admirable tact qu'il mettra plus tard en œuvre pour apprendre à lire, à écrire, à jouer du piano.

Notre description de l'acte de tourner la tête est applicable à tout mouvement volontaire. Poser les pieds sur le sol et

essayer le premier pas, incliner le tronc dans n'importe quel sens, saisir un objet, contracter un muscle ou synergiquement un groupe de muscles, tout cela ne peut être exécuté indépendamment de l'innervation simultanée de la totalité de l'organisme. Actuellement, on croit que l'action de la volonté circonscrit physiologiquement ses effets, d'une manière isolée, sur la région qu'elle innerve. Rien n'est plus faux. Dans l'acte de saisir un objet, d'incliner la tête ou de lever un pied, pour que la volonté puisse localiser son action sur ces régions, il est nécessaire qu'elle ait déterminé le *quantum* du poids qu'il faudra charger dans la direction du mouvement, au moyen de l'innervation antagoniste qui accuse sensoriellement ce *quantum* dans la conscience ; s'il en était autrement, la volonté serait impuissante à se servir du corps pour arriver à ses fins. Dans l'hypothèse où l'impulsion volontaire n'exercerait ses effets que sur la région qu'elle innerve, le mouvement volontaire n'existerait pas ; il n'y aurait que le lancement aveugle du corps dans la direction de cette impulsion.

Donc, ce qui préfixe le poids, c'est l'impulsion volontaire. L'enfant qui incline la tête pour voir la porte par où doit entrer sa mère, exécute une quantité de mouvements exactement adéquate à sa volition ; la traction qui s'exerce sur les muscles antagonistes pour maintenir la tête dressée s'évalue par l'impulsion volontaire, car jusqu'à ce que le sujet réussisse à voir ce qu'il désire, il ne cessera de tourner la tête dans la direction voulue. Les effets mécaniques qui s'accusent sensoriellement sous forme de poids dans le sens de l'équilibre sont déterminés par la volition. Donc, originairement, cette volition est essentiellement libre ; son action est autochtone, car elle contient l'efficience des effets mécaniques qu'elle détermine et qui la supposent comme leur condition génétique invariable ; quant aux effets mécaniques qui sont évalués sous forme de poids par le sens de l'équilibre, il est clair qu'ils ne peuvent être identifiés avec le principe qui les détermine. Pour cette raison capitale, nous avons antérieurement fait observer que la volonté ne pouvait pas être identifiée avec le mouvement volontaire ; autant vaudrait confondre le phénomène avec sa condition, les marées avec l'attraction lunaire. Cet abus de langage est blâmable, car il fausse l'interprétation exacte des faits.

Pour conclure, notre description de la genèse du mouvement volontaire montre que la domination exercée par la volonté sur le corps est le résultat d'un balancement incessant. A l'impulsion qui lance un membre à une certaine distance s'oppose un poids correspondant pour maintenir la verticalité du corps. La possibilité de mouvoir le corps d'une manière adaptée à l'intention volontaire implique donc la préexistence de la connaissance du poids qui sera décentré de la position d'équilibre ; et cette connaissance est le fruit de l'essai expérimental qui accuse sensoriellement la valeur de ces poids dans la conscience. C'est ainsi que se formule le *quantum* de mouvement ; c'est ainsi qu'il se mesure.

Une fois que toutes ces expériences sont fixées dans la mémoire, le sujet acquiert la capacité de mouvoir le corps dans toutes les directions possibles, en s'en servant comme d'un instrument. Quand il allonge le bras et ouvre la main pour saisir un objet, c'est un principe psychique supérieur qui préfixe la quantité de mouvement qu'il désire effectuer ; mais la traction exercée par ce mouvement sur les muscles antagonistes préfixe de la périphérie au centre l'intensité ou la mesure de la réaction motrice qui, en les innervant, compensera le poids décentré de la base de soutien. Au début, l'impulsion volontaire ignore la valeur de ces renseignements sensoriels ; quand, grâce aux apports réitérés de l'expérience, ils sont déjà connus, l'impulsion volontaire lance une région du corps ou sa totalité, sans redouter les suites de ce lancement, parce qu'elle sait déjà qu'elle sera convenablement compensée. L'innervation volontaire et l'innervation équilibrante ne sont au fond que le résultat de la coordination de deux mouvements contraires : l'un provoqué du centre à la périphérie par l'impulsion psychique, et l'autre provoqué de la périphérie au centre par les mêmes effets mécaniques qui ont déterminé les premiers.

Donc, quoique le corps humain soit une véritable machine, il faut qualifier de volontaires ceux d'entre les mouvements qui sont adaptés à une fin prévue, car leur mécanisme est préétabli par un principe psychique supérieur en agissant sur les différentes pièces de la machine.

R. TURRO,
Professeur de Microbiologie,
au Laboratoire Municipal de Barcelone.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

X. MOISANT : *Dieu. L'expérience en métaphysique.* 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie expérimentale,* Paris, Rivière, 1907.

M. Moisant ramène à l'expérience toutes les aperceptions immédiates de l'esprit : « Nous appelons, dit-il,... données expérimentales, tous les renseignements fournis à l'intelligence avec tant de clarté qu'elle ne parvient jamais à en douter spontanément, avec tant de rapidité qu'elle les perçoit d'emblée » (p. 283). L'idée maîtresse de son ouvrage est celle-ci : si l'on aboutit à des conclusions fausses à propos de Dieu — par exemple, si l'on arrive à nier cette suprême Existence ou à la défigurer — la faute n'en est pas uniquement, ni, surtout, au raisonnement, mais à une observation défectueuse, à l'adoption précipitée et inattentive de points de départ inexacts.

Aussi M. Moisant ne vient pas recommander une méthode perfectionnee d'assouplissement dialectique. Il exhorte tout simplement ceux qui pensent, ou croient penser, à analyser leurs idées pour savoir au juste ce qu'elles contiennent, à se rendre compte de ce qu'ils admettent et de ce qu'ils voient, à se demander avant tout si les faits sur lesquels ils se fondent sont arrivés ou arrivent.

Un ou deux exemples donneront une idée de la manière de l'auteur. Soit la preuve de l'existence de Dieu par l'ordre du monde : les êtres de l'univers manifestent une intelligence qui ne réside pas en eux-mêmes. « L'athée ne peut s'abstenir de conclure à l'existence de Dieu qu'en refusant aux objets l'un ou l'autre de ces caractères. Il doit nier soit qu'ils manifestent adaptation des moyens à la fin, soit qu'ils manquent eux-mêmes d'intelligence. Dans les deux cas, il falsifie les données mêmes de l'observation. Celle-ci répudie également l'illusion idolâtrique qui transforme les astres, les plantes, les animaux, en êtres guidés par une raison immanente, et l'aveuglement agnostique qui en méconnaît l'harmonieuse activité » (p. 10). Un certain athéisme

croit remplacer la sagesse et la volonté d'un Dieu personnel par un système de lois immanentes au monde. M. Moisant tourne et retourne cette idée de loi, et montre qu'elle ne « remplace » nullement celle d'une cause première. Une loi n'est pas un être réel, mais une abstraction. Elle n'a pas d'efficacité sur la production des phénomènes, puisqu'elle n'est que l'expression de leurs rapports. Traduction de l'ordre qui règne dans l'univers, elle postule au contraire une Raison ordonnatrice : « La loi elle-même ne fournit pas d'explication. C'est elle plutôt qu'il s'agit d'expliquer » (p. 94).

Ajoutons que ce livre, éminemment suggestif, soulève plus de problèmes qu'il n'en résout. C'est une conséquence de la méthode adoptée, laquelle consiste, non pas surtout à élaborer rationnellement des conclusions, mais à analyser des idées et des faits, à constater l'existence de certains problèmes et le caractère des réponses qui y sont données. Certains penseront que cette méthode ne va pas sans inconvénients. Ils goûteront médiocrement, par exemple, ces deux chapitres sur le *Problème du mal,* où l'auteur, après avoir énervé toutes les solutions, n'en propose lui-même aucune, et finit par déclarer inexistant cet angoissant problème (1). Quoi qu'il en soit, et malgré la critique que l'on peut faire de telle ou telle de ces applications, nous croyons que c'est précisément cette méthode qui constitue la principale valeur et la grande originalité de l'ouvrage. Elle est bienfaisante pour les lecteurs, étant un exemple d'investigation rigoureuse et de précision exigeante.

J. T.

Alfred-Russel WALLACE : *La Place de l'homme dans l'univers. Études sur les résultats des recherches scientifiques sur l'unité et la pluralité des mondes.* Ouvrage traduit de l'anglais par Mme Barbey-Boissier ; avec une introduction par Thomas Tommasina. 1 vol. in-8° de 306 pages, Paris, Schleicher frères. Prix : 10 francs.

(1) M. Moisant exprime fréquemment le problème du mal en ces termes : « Pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé un monde meilleur ? » Cette formule nous semble, comme à lui, ambitieuse, — et, de plus, équivoque. S'agit-il, en effet, de scruter les motifs de Dieu et de mesurer ses responsabilités, — ou simplement d'écarter une objection à la croyance à son existence ? Si c'est le second sens qui est le vrai, mieux vaut le dire clairement, et poser ce problème, moins ample et plus précis : Y a-t-il une incompatibilité certaine entre l'existence du mal et celle d'un Dieu bon ? Seulement le problème ainsi posé devra être, de toute nécessité, résolu. Son importance est vitale, car il s'agit de croire en Dieu. J'estime d'ailleurs que plusieurs des considérations exposées par M. Moisant serviraient à le résoudre.

La librairie Schleicher n'a pas habitué le public à des publications aussi sérieuses et aussi utiles que la présente ; et il faut la féliciter pour une fois d'avoir mis à la portée des lecteurs français l'ouvrage de sir Russel Wallace sur la pluralité des mondes, paru en Angleterre en 1903. On sait que Wallace est le distingué naturaliste qui formula en même temps que Darwin l'hypothèse de la sélection naturelle. Depuis, l'illustre savant s'est appliqué à résumer les conquêtes récentes de l'astronomie, et à examiner à leur lumière le problème passionnant de la place de l'homme dans l'univers. Sur ce sujet, on a écrit beaucoup de dissertations de rhétorique, depuis le fameux ouvrage de Fontenelle, et sans oublier le *Micromégas* de Voltaire, mais peu de recherches critiques vraiment solides. Au lieu de ces imaginations brillantes, l'auteur nous offre une étude serrée, précise et minutieuse, basée sur les résultats scientifiques les plus indiscutables. Et il expose son opinion avec une bonne foi parfaite, distinguant avec soin le certain du probable et le probable du douteux, marquant exactement les limites de l'induction scientifique et de la rêverie métaphysique. Bref, c'est une véritable étude de philosophie scientifique, au sens que Cournot attachait à ce mot, étude profonde, précise et captivante.

Il faut donc remercier la traductrice de son long travail (rendons à César ce qui appartient à César !), et même M. Tommasina de sa bonne intention. M. Tommasina, dans l'Introduction, a voulu mettre en corrélation la théorie wallacienne du but humain de l'univers avec le principe de la création continue. But louable, loyalement poursuivi, mais imparfaitement atteint, à cause de l'insuffisante information philosophique et historique de M. Tommasina. Cependant le morceau est curieux, ne serait-ce que par les citations des ouvrages antérieurs de Wallace. Bien que d'accord avec Darwin sur la vérité de sa « grande découverte », Wallace fait des restrictions sur sa portée, et sur les conclusions aventureuses que les disciples de Darwin surtout en ont tirées. Il croit n'être pas infidèle à cette « découverte » en admettant un *univers d'intelligence et de volonté*. Partant du principe de la création continue comme d'un postulat scientifique, il démontre scientifiquement, dit M. Tommasina, « l'existence nécessaire d'un Dieu personnel, dont l'activité éternelle est incessamment créatrice et dont la volonté est la loi de l'univers ». Décidément, Wallace n'a rien d'un sectaire ; c'est un savant à l'esprit large et foncièrement philosophique : mais les lecteurs s'étonneront avec nous que la librairie Reinwald ait lancé un tel volume. Serait-ce une évolution ?

Venons à la matière de l'ouvrage. L'auteur connaît bien la littérature de son sujet : prolixe et concret comme tous les Anglais, il donne un aperçu agréable des différents essais sur la pluralité des mondes habités ; et, jusqu'au septième chapitre, il condense avec bonheur les résultats de l'astronomie moderne. Peut-être est-il un peu exclusif dans le choix de ses autorités : il prend naturellement son bien chez ceux qui parlent sa langue ; mais que d'auteurs sont logés à la même enseigne ! La science est réellement internationale, et il se passera encore bien du temps avant que les travaux des savants soient vraiment internationaux : la multiplicité des langues est un obstacle presque insurmontable. — A partir du chapitre septième, l'auteur entre dans son sujet, et expose les faits et arguments qui le conduisent à admettre la position centrale de la terre, et la situation privilégiée de l'homme dans l'univers : « Il s'agit de démontrer, écrit-il dans la Préface, si, oui ou non, les résultats variés de la science moderne tendent à prouver que notre terre est la seule planète habitée, non seulement dans le système solaire, mais dans tout l'univers stellaire. Il est évident, disons-le d'emblée, qu'il est impossible de démontrer d'une façon absolue, dans un sens ou dans l'autre, ce que nous avançons. Mais, privés tels que nous le sommes de toute preuve directe, il est rationnel de rechercher les probabilités, et celles-ci doivent être déterminées, non point par nos sympathies en faveur de tel ou tel point de vue particulier, mais par l'examen absolument impartial et sans prévention des faits mis en évidence. »

Le livre n'est pas de ceux qu'un bon résumé dispense de parcourir : il est à lire en entier, en contrôlant toutes les assertions de l'auteur et toutes les attaches de la chaîne serrée de ses raisonnements. On peut dire qu'il renouvelle le problème, qu'il marque une époque dans sa solution, et que désormais il faudra en faire état. De la phase métaphysique, le problème est définitivement entré dans la phase positive, et les lecteurs de Wallace ne supporteraient plus les fantaisies romanesques d'un Flammarion par exemple. Nous recommandons spécialement le chapitre VII : *Les étoiles sont-elles en nombre infini*, question qu'il ne faut pas confondre avec celle de l'infinitude de l'univers. L'auteur établit que l'univers stellaire est limité par quatre séries d'arguments : 1° le professeur Newcomb montre que si les étoiles étaient en nombre infini, nous recevrions d'elles une somme de lumière plus grande que celle du soleil ! — 2° Dans tout l'espace céleste, même dans la voie lactée, il y a des espaces de grande étendue, des fentes, des sillons et des taches circulaires où les étoiles sont, ou tout à fait absentes, ou très rares ou très faibles

d'éclat (voir Herschel, Proctor, etc.). — 3° Les étoiles deviennent de moins en moins répandues dans l'espace : leur nombre, qui suit une progression constante jusqu'à la neuvième ou dixième grandeur, change graduellement ou subitement de la dixième à la dix-septième grandeur. — 4° Enfin, on constate un décroissement parallèle dans la proportion de lumière émise par les étoiles de différentes grandeurs, les plus faibles étant souvent les plus rapprochées de nous. Signalons ensuite le chapitre sur nos rapports avec la voie lactée, et celui sur l'uniformité de la matière et de ses lois dans l'univers. Après, viennent plusieurs chapitres remplis de vues et de faits intéressants sur les conditions de la vie : l'auteur était particulièrement qualifié pour les écrire. Le point culminant du volume est le chapitre XIV, où Wallace montre, en réunissant en faisceau toutes les conditions examinées précédemment, que notre terre est certainement la seule planète habitée de tout le système solaire, et probablement de tout l'univers stellaire. Il n'y a rien d'absurde à affirmer, conclut-il, qu'afin de produire un monde exactement adapté, dans chaque détail, au développement régulier de la vie organique, et ayant l'homme pour point culminant, un univers aussi vaste et complexe que celui qui existe autour de nous ne soit absolument nécessaire.

Wallace considère comme démontrées par les astronomes modernes les conclusions suivantes : 1° l'univers stellaire forme un tout bien lié et fini ; 2° le système solaire situé dans le plan de la voie lactée n'est pas éloigné du centre de ce plan : la terre est donc près du centre de l'univers stellaire ; 3° cet univers est constitué par une matière homogène, soumise partout aux mêmes lois physiques et chimiques. Et il présente comme probables les conclusions suivantes : 1° qu'aucune autre planète que notre terre, dans le système solaire, n'est habitée ou habitable ; 2° que les probabilités sont presque aussi grandes pour qu'aucun autre soleil ne possède de planètes habitées ; 3° que la position presque centrale de notre soleil est probablement permanente, et s'est trouvée spécialement favorable, peut-être absolument essentielle au développement de la vie sur la terre.

Telle est la solution à laquelle nous conduisent logiquement les faits correctement interprétés : « Je maintiens, dit l'auteur, que c'est là une question sur laquelle nous n'avons pas le droit de nous former une opinion *a priori* qui ne serait pas fondée sur l'évidence. Quant à une évidence contraire — ou simplement opposée — à cette conclusion, nous n'en possédons aucune » (p. 296). Wallace a le droit de tenir ce langage décisif, après la droiture scrupuleuse de sa vaste et consciencieuse enquête, puisée aux meilleures sources.

Nous ne pouvons que le répéter en terminant : ce volume est à lire en entier ; un compte rendu n'est destiné qu'à amorcer cette lecture. Nous nous sommes acquitté jusqu'ici de la tâche souvent épineuse de présenter les livres au public, avec assez de franchise et d'impartialité pour qu'on nous croie sur parole. Voyez donc les preuves dans l'auteur lui-même. Une réflexion se présentera naturellement à l'esprit des lecteurs de cette Revue, qui constateront avec plaisir la parfaite conformité de ces vues (absolument indépendantes) avec la solution chrétienne du problème de la destinée humaine. Que nous sommes loin des tirades frissonnantes de la Renaissance italienne et française sur le silence des espaces infinis et l'isolement de l'homme, perdu dans un recoin du vaste univers comme un grain de sable dans l'immensité de la mer, comme un atome dans un grain de sable, moins que cela, comme un raccourci d'atome ! On ne pouvait s'imaginer que cette prodigalité de mondes avait été lancée à jamais dans l'espace sans bornes pour le profit de cet être chétif qu'est l'homme ! Et la pensée religieuse fut un moment désorientée par les visions illimitées que le télescope avait fait surgir, et la conception scolastique de l'univers fermé fut reléguée dans le magasin des antiques... Quel changement s'est opéré en trois siècles dans la philosophie astronomique ! Nous revenons indirectement et par un long détour à la vieille conception du monde demeure de l'homme. La méditation sur l'infini est sans cesse à refaire, à mesure que les sciences progressent : quand tous les faux infinis auront été détruits, Dieu apparaîtra comme le siège unique et ineffable de l'Infini.

F. MENTRÉ.

Claude-Charles CHARAUX : *Nova et Vetera.* 1 vol. in-12 de 95 pages, PEDONE, Paris, 1908.

Ce petit volume est fait de trois parties. La première : *Esprit et Matière*, est un dialogue « vécu » qui apparaît comme la synthèse des idées philosophiques de l'auteur, le résumé d'une pensée jamais lasse de s'employer au triomphe de la vérité. Vient après la réponse que M. Charaux envoya à M. Rifaux à l'occasion d'une enquête fâcheuse sur l'avenir du catholicisme. Dans la troisième partie, *Appendice*, le distingué et vénérable philosophe réunit des extraits de quelques-unes de ses publications antérieures.

Il est inutile de rappeler ici les droits de M. Charaux à notre admi-

ration et à notre respect. Sa philosophie spiritualiste, puisée aux meilleures traditions et rajeunie par un esprit très au courant du mouvement contemporain, fait de l'auteur de l'*Histoire de la Pensée* un précieux exemple vivant.

T. V.

Ch. SAUERWEIN : *L'Histoire de la terre*. 1 vol. de l'*Encyclopédie d'enseignement populaire supérieur*. Prix : 1 fr. 50. SCHLEICHER frères.

Ce second volume de l'*Encyclopédie d'enseignement populaire supérieur* fondée par la librairie Schleicher, et consacré à la vulgarisation de la géologie, est meilleur que le premier, bien qu'il s'inspire des mêmes tendances matérialistes et monistiques. Mais le parti pris est moins évident, surtout dans la préface, qui est plus respectueuse des dogmes religieux et moins imbue du fétichisme scientifique. Dans l'*Introduction,* signée de M. Lahy, on rencontre ces lignes significatives : « Le lecteur s'étonnera peut-être de nous voir d'accord avec quelques savants déistes (la Bibliographie signale le *Traité de Géologie* de M. de Lapparent comme le meilleur recueil classique à étudier pour apprendre à connaître l'*Histoire de la terre*) ; nous le serons toutes les fois qu'ils appliqueront *nos* méthodes, mais nous nous séparerons d'eux dès qu'ils abandonneront le terrain solide de la science pour se lancer sur celui des affirmations métaphysiques. » M. Lahy affirme gratuitement que « l'idée de création est inconciliable avec la science ». La science ne doit pas et ne peut pas prendre position sur cette question qui la dépasse, comme la question de la liberté humaine. D'ailleurs, la *Préface* écrite par M. Sauerwein qui ne s'incline pas devant la *Nouvelle Idole,* affirme qu'il n'existe pas une *Science* « qui par la seule vertu de son nom, puisse apporter à l'Humanité anxieuse de son origine et de sa fin, les explications définitives si longtemps attendues ». Si tout l'ouvrage restait fidèle à cette déclaration, nous n'aurions rien à lui reprocher, car chacun est libre d'exprimer ses opinions métaphysiques, pourvu qu'il ne les présente que comme *opinions,* et qu'il les distingue soigneusement des conclusions scientifiques. Les matérialistes ne perdent aucune occasion de dénoncer les ouvrages faits par des croyants, comme infectés du venin religieux ; mais leurs livres ne sont-ils pas plus tendancieux et plus « cléricaux » que ceux qu'ils condamnent si dédaigneusement?

Nous n'avons pas à examiner le contenu de l'ouvrage, qui résume assez clairement les données géologiques, en s'inspirant surtout des

travaux de M. de Launay. Cependant il n'est pas toujours « au point », et contient quelques vieilleries. Ainsi il part de l'hypothèse de Laplace comme d'une vérité définitive, alors qu'elle est depuis longtemps dépassée par les astronomes sérieux. Il expose encore l'hypothèse du feu central sans tenir compte des calculs de l'illustre physicien Thomson (lord Kelvin) que la science vient de perdre. La meilleure partie est sans contredit l'appendice consacré à l'*Océanographie* où l'on devine une plume compétente, probablement celle de M. A. Berget, professeur à l'institut océanographique : c'est une bonne chronique scientifique, digne d'un grand journal. Mais pourquoi signaler dans la bibliographie la brochure de M. Berget sur *le radium?* Quel est le rapport avec l'*Histoire de la Terre?*

F. M.

II. — PSYCHOLOGIE

Dr Paul HARTENBERG : *Physionomie et Caractère. Essai de Physiognomonie scientifique.* ALCAN, 1908, 218 pages. Prix : 5 francs.

Il faut d'abord indiquer le sens que le Dr *Hartenberg* donne ici au mot *physionomie;* il n'entend pas seulement parler de l'expression du visage humain, mais de tout l'ensemble des faits matériels susceptibles de fournir des indications sur le caractère ; le mot physionomie désigne dès lors toutes les *attitudes et les mouvements expressifs,* non seulement de la face, mais de tout le corps : gestes, démarche, parole, écriture (graphologie) ; et la physiognomonie prend même en considération ce que le Dr *Hartenberg* appelle les *Signes complémentaires :* sexe, âge, race, profession, costume, ameublement, etc... — On voit par là que l'auteur n'a pas craint d'embrasser, dans un livre, somme toute assez court, un sujet très vaste et très complexe. Il est juste d'ajouter que, grâce à l'usage assez heureux qu'il a fait d'un petit nombre d'idées directrices, il a su toujours rester clair.

Mais si son but a été d'apporter sur un sujet souvent traité un travail vraiment personnel et scientifique, il me paraît douteux qu'il l'ait atteint. Son chapitre sur le principe de la physiognomonie scientifique est bref et n'apporte pas grand'chose de nouveau ; j'en dirai autant des quelques pages qu'il consacre à la théorie du caractère. D'une manière générale l'auteur semble s'être appliqué surtout à présenter des résumés clairs et commodes.

Ces réserves une fois faites, il faut ajouter que l'ouvrage du Dr Har-

tenberg se recommande par un ensemble de qualités très heureuses. Il nous présente d'une manière intéressante et claire un certain nombre d'idées directrices qui, pour la pratique de l'analyse des physionomies et des caractères, peuvent être très commodes et très utiles ; il résume et simplifie avec bonheur les résultats des travaux antérieurs sur les rapports de la physionomie et du caractère. Généralement précis, bien composé, toujours intéressant, c'est, en somme, un excellent manuel et, je dirais aussi, un bon ouvrage de vulgarisation, si ces mots n'éveillaient, en général, des idées défavorables. Je les entends ici, au contraire, dans le bon sens, et je voudrais qu'on y voie, dans le cas actuel, non pas une critique, mais un éloge qu'il n'est pas facile de mériter.

PAUL FONTANA.

E.-Bernard ALLO, O. P. : *Foi et Systèmes.* 1 vol. in-16, 301 pages, Paris, BLOUD, 1908.

Ce volume est un recueil d'articles publiés dans diverses Revues sur les aspects *actuels* du problème religieux — rôle de la connaissance dans la religion, évolution du dogme, etc...

L'unité de ces articles est dans l'esprit qui les anime. L'auteur veut être un « homme de juste milieu ». Il l'est en effet par l'allure de sa polémique et par sa position doctrinale.

Son attitude irénique lui permet d'apprécier la rectitude des intentions et de découvrir l' « âme de vérité » qui palpite au sein des doctrines les plus ruineuses ; mais peut-être l'a-t-elle empêché aussi de mesurer toute la distance qui sépare son objectivisme aristotélicien et chrétien du subjectivisme agnostique et naturaliste de certaines écoles pragmatistes.

Il appartient, lui, — et nous ne saurions trop l'en féliciter, — à la vaste et éternelle école du bon sens ; et c'est pourquoi il a su éviter des abîmes extrêmes, se tenir d'aplomb entre l'intellectualisme spencérien ou rationaliste, qui ne voit dans la religion qu'une métaphysique, et le pragmatisme agnostique, qui rêve d'une religion sans dogme ni croyance, comme entre le transformisme et le fixisme ou entre l'immanentisme et l'extrinsécisme exclusif.

Plaise à Dieu que cette *perennis philosophia* qui plane au-dessus des systèmes et se moque des arguties redevienne un jour le lieu de rencontre de tous les croyants et de tous les bons esprits !

M. S.

III. — SOCIOLOGIE ET ÉCONOMIE POLITIQUE

H. BARCKHAUSEN : *Montesquieu. Ses idées et ses œuvres d'après les papiers de la Brède.* 1 vol. in-16 de 342 pages, Hachette, Paris, 1907.

L'Imprimerie nationale édita, pour figurer à l'Exposition de 1900, les principales œuvres de Montesquieu. Le soin de préparer ces belles et définitives éditions fut confié à M. Barckhausen, grand admirateur de l'auteur des *Lettres persanes*. Précisément, les descendants du grand homme commençaient, à cette date, à publier ses œuvres encore inédites. M. Barckhausen a donc pu utiliser ces précieux papiers pour la confection de l'œuvre complète de Montesquieu. Le professeur de Bordeaux écrivit des préfaces spéciales au fur et à mesure de l'apparition des livres en question. Aujourd'hui, ces préfaces nous sont offertes dans un seul ouvrage et précédées d'une très importante étude sur la vie et la mentalité de Montesquieu.

Il s'agit d'une vue d'ensemble sur les théories morales et politiques de l'auteur de l'*Esprit des lois*. On ne saurait trop féliciter M. Barckhausen de ce travail, qui joint à une admirable concision — chose rare pour un professeur de droit et d'autant plus savoureuse — le mérite de nous révéler un Montesquieu très neuf, si j'ose dire, en tout cas très captivant.

Ce dernier nous apparaît en pleine lumière avec son incroyable amour du travail, ses idées à la fois libérales et pessimistes, son esprit positif, tourné vers l'utile et débordant d'activité, sa connaissance parfaite des réalités qui l'empêche d'appliquer à un pays les institutions propres à un autre pays, car « c'est un très grand hasard si les lois d'une nation peuvent convenir à une autre », son respect de l'expérience sociale qui lui montre « qu'une société politique ne saurait subsister sans un gouvernement » et qu'il ne faut pas confondre l'expression « gouvernement doux » avec celle de « gouvernement modéré ».

A l'occasion des *Lettres persanes*, M. Barckhausen nous initie aux diverses éditions de ce curieux ouvrage. Les papiers conservés au château de la Brède permettent aussi au critique intelligent de fixer la portée exacte des *Considérations sur la Grandeur des Romains* et de nous proposer un plan intéressant de l'*Esprit des Lois*.

T. de VISAN.

G. MÉLIN, chargé du cours de Science sociale à l'Université de Nancy : *La Notion de Prospérité et de Supériorité sociales.* 1 brochure de 62 pages (Extrait des *Mémoires de l'Académie de Stanislas*), BERGER-LEVRAULT, 1908.

Dans cette brochure, M. Mélin soulève un problème très curieux où il a apporté quelques lumières. Selon certains sociologues, la science sociale aurait pour objet pur et simple de constater des faits et de déterminer les lois ou liaisons stables qui existent entre ces faits. Une telle conception est indifférente au bien et au mal, qu'il s'agisse du bien et du mal social ou du bien et du mal moral : le sociologue établit le déterminisme des faits, le mécanisme de leur action, voilà tout ; il s'abstient de porter des jugements de valeur sur les faits, de tirer de son étude des conséquences pratiques, d'approuver ou de blâmer telle organisation, de conseiller ou non telle conduite, d'assigner un rang aux diverses sociétés, de déclarer telle forme sociale supérieure à telle autre. M. Mélin croit, au contraire, avec M. B. Schwalm qui a ajouté d'intéressantes notes à sa brochure, avec M. P. de Rousiers et d'autres membres de la *Science sociale*, que les groupements humains ont leurs *fonctions* propres, qui peuvent être déterminées par la simple observation des faits aidée de la réflexion, indépendamment de toute discussion d'ordre philosophique et métaphysique (pp. 9 et 31). En conséquence, la détermination de ces fonctions assigne à l'activité humaine les fins qu'elle doit poursuivre si elle veut réussir. Sans cesser d'être une science d'observation, la science sociale devient une science *normative*, comme la logique ou la morale.

Nous ne voulons pas suivre M. Mélin à travers tous les détails de son argumentation qui repose principalement sur une fine analyse des fins de la famille et des conditions de sa prospérité. Nous croyons avec lui que la fonction essentielle de la famille est l'éducation des enfants, comme nous croyons avec M. de Rousiers que la fonction essentielle de l'État est le maintien de la paix à l'extérieur et à l'intérieur. Cette fonction se dégage spontanément de la comparaison des différents types de familles ou d'États ; d'abord elle est suggérée par la raison, mais l'observation lui fournit le complément indispensable de la preuve. Le sociologue procède donc comme le physicien : il part d'une hypothèse qu'il éprouve au contact des faits jusqu'à ce que, de rectifications en rectifications, il arrive à la formule qui traduit le plus exactement tous ces faits. A cet égard, rien de plus instructif que l'histoire des idées de la science sociale sur la famille...

La thèse que défend M. Mélin est garantie à ses yeux par nombre d'autorités philosophiques, surtout par l'autorité de Le Play et de H. de Tourville (ici des textes très curieux qu'il était bon de rappeler après l'attitude prise par E. Demolins au Congrès de 1906), par l'exemple des biologistes qui partent du critère de la *santé*, enfin par les études mêmes de science sociale dont les conclusions rejoignent celles du sens commun. Au lieu de passer en revue ces arguments un à un (nous avouons faire médiocre cas des autorités en général !), essayons de reprendre le problème pour notre propre compte et avec sincérité : ce sera encore le meilleur moyen de montrer à l'auteur l'intérêt que nous avons pris à le lire.

A *priori*, la tendance pratique que manifeste M. Mélin nous paraît dangereuse pour l'élaboration même de la science sociale, si l'on se reporte à l'histoire des autres sciences. Celles-ci n'ont pas progressé par le souci des applications, mais par la recherche désintéressée : les applications découlant d'elles-mêmes des recherches théoriques, souvent longtemps après leur mise au jour. Ce n'est pas le désir de garder ou de rendre à l'homme la santé qui a amené les progrès de la médecine, ou c'est seulement à titre de mobile général et sous-jacent : mais l'étude du corps humain et des autres organismes, indépendamment de toute préoccupation curative. C'est peut-être le souci des applications pratiques qui a empêché jusqu'à ces derniers temps la science sociale de revêtir la forme scientifique. Et le même danger la guette à tous les moments de son histoire, danger d'autant plus pressant que nous participons directement aux phénomènes que nous étudions, et que nous désirons utiliser nos recherches. Le Play n'a pas su éviter ce péril : il a tiré de ses observations des conclusions hâtives, et il est passé témérairement de la science sociale à la réforme sociale. H. de Tourville et E. Demolins ont rendu à la science sociale un éminent service en la détournant de cette impasse, et en la remettant sur sa voie véritable : celle de l'observation patiente, minutieuse, méthodique, persévérante. Il faut songer que la science sociale est une science très jeune, dont les pas sont encore chancelants et les résultats mal assurés : tirer de ses données conjecturales des conclusions immédiates nous paraît inquiétant pour son avenir. Évitons de faire subir à la science sociale un nouvel avatar, de retomber dans l'erreur de Le Play : sachons profiter des leçons de l'expérience.

Mais ceci n'est qu'un procès de tendances : chacun peut le récuser. Envisageons donc le problème en lui-même : peut-être nos craintes se dissiperont-elles après un examen approfondi.

Il est certain d'abord qu'avec la biologie apparaît une idée directrice nouvelle dans la science, l'idée de finalité. Jusque-là le savant pouvait se contenter de l'explication par les causes mécaniques ; ici il est obligé de faire appel, même s'il s'en défend, à des causes finales, aux idées de but, de fonction, d'adaptation, d'économie, bref de subordination de moyens ou d'instruments à une fin pratique ou idéale. Cette tendance se manifeste chez tous les chercheurs en biologie, même chez ceux qui croient à la réduction possible des puissances organiques aux forces physico-chimiques. Quelques philosophes ou théoriciens ont pu essayer de bannir de la biologie l'idée de finalité, mais leurs considérations ne tiennent pas devant les faits : tous ceux qui mettent la main à l'œuvre se servent de la finalité comme d'un fil conducteur, comme d'une idée féconde en découvertes. On pourrait alléguer des témoignages innombrables. Faisons seulement remarquer la contradiction manifeste qui existe entre l'esprit avoué des recherches de Darwin et l'idée même de la sélection, ou entre les préoccupations mécanistes de Spencer et ses vues sur l'éducation, toutes pénétrées de finalité. L'affaire est donc jugée. Mais il importe de préciser : et, avant de s'aventurer sur le terrain social, plus complexe encore que le domaine biologique, il faut déterminer soigneusement l'usage que les savants font du principe de finalité et surtout marquer ses limites. A cet égard, je relève une erreur commise par Le Play et H. de Tourville, et que M. Mélin reprend à son compte (pp. 10 et 17). Selon les deux fondateurs de la science sociale, qui n'étaient assurément pas des biologistes de profession ni pas même, peut-être, suffisamment informés des choses de la biologie, le savant n'étudie que les types sains et normaux. Par exemple, H. de Tourville écrit : « Est-ce en décrivant des manchots, des boiteux, des bossus, des aveugles, qu'on décrira les lois de la structure de l'homme ? Est-ce en étudiant le fonctionnement d'estomacs ou de poumons alimentés par une mauvaise nourriture ou un air malsain qu'on reconnaîtra les lois de la digestion ou de la respiration ? Non, il faut que le sujet de l'observation soit un sujet *régulier, normal et placé dans des conditions normales*, c'est-à-dire dont le fonctionnement soit caractérisé par le *bien-être* et l'*harmonie*. » J'en demande pardon à la mémoire d'H. de Tourville, mais d'ordinaire les choses ne se passent pas ainsi : c'est au contraire l'étude des anomalies, des troubles, des maladies, qui a permis d'analyser le fonctionnement normal des organes. Dans les organes sains qui accomplissent leurs fonctions avec aisance, on ne peut rien discerner, sinon qu'ils sont bien adaptés à leur but ; et cela n'apprend pas grand'chose

sur le mécanisme intime de l'adaptation, de leur structure et de leur jeu. La méthode pathologique vient heureusement au secours du biologiste pour dissocier ce qui est habituellement confondu et révéler le rôle de chaque partie dans le travail d'ensemble. La même méthode rend les plus grands services au psychologue et doit, par suite, être utilisée avec profit par le sociologue. Mais, me dira-t-on, l'emploi de cette méthode suppose établie la distinction du normal et du pathologique, et fixés les critères de la santé. En fait les frontières du normal et du pathologique sont assez indécises, mais la notion commune suffit au savant pour orienter ses recherches. Il part d'une détermination tout empirique, et il n'a pas besoin de s'élever plus haut. Le savant ne sait guère mieux que le vulgaire en quoi consiste la santé et la maladie ; mais il connaît mieux le mécanisme de l'homme sain comme du malade, et cela lui permet d'agir sur les ressorts de la vie. En somme, la notion du sain et du malade est une notion métaphysique, une sorte de postulat préscientifique qu'on peut interpréter différemment, et dont l'interprétation ne change pas les données positives de la science. Seule une science achevée pourrait peut-être lui donner un sens définitif.

Voilà un premier point établi. Un second non moins important concerne la signification du concept de finalité. L'idée de finalité est l'idée *directrice* du biologiste ; en présence d'un organe nouveau, il se demande naturellement quelle est sa fonction, il émet une hypothèse et la vérifie ensuite par des expériences, à moins que la nature ne se charge elle-même de ce soin, ce qui est préférable et ce qui d'ailleurs n'exclut pas la *contre-épreuve* si nécessaire en biologie. Mais une fois la fonction découverte, l'idée de finalité passe au second plan, elle n'a plus qu'un sens vague et général, elle n'intervient pas dans l'explication du mécanisme de la fonction, qui seule importe au savant. Celui-ci n'envisage plus que les causes efficientes. Le principe de finalité n'est en somme qu'une modalité du principe de causalité dans son application aux êtres vivants ; il n'a pas par lui-même je ne sais quelle vertu explicative qui dispenserait de toute autre raison ; la finalité elle-même requiert une explication. Ceci aurait besoin d'être démontré et prouvé par des exemples, ce que nous ne pouvons faire au pied levé. Mais si ces prémisses sont exactes, le rôle des idées de santé et de finalité est singulièrement amoindri en biologie et, par contre-coup, en sociologie servons-nous de ce barbarisme commode . Ce sont des idées directrices régulatrices, non des principes d'explication.

Reste une idée bien mise en lumière par Aristote p. 28 et par son

commentateur M. Ollé-Laprune, et sur laquelle M. Mélin n'a pas assez insisté à notre avis : je veux parler de l'idée de subordination et de *hiérarchie*. Cette idée au reste a reçu l'approbation des biologistes les plus autorisés, comme Geoffroy Saint-Hilaire et Cuvier. Que vaut-elle ? Il est incontestable d'abord qu'au sein d'un même être vivant il y a un certain ordre dans les fonctions, telle fonction étant dominante, telle autre subordonnée ; mais la dépendance n'est pas toujours facile à marquer, car il y a des fonctions en quelque sorte coordonnées et réciproques. Cependant il est vrai de dire *en gros* qu'un organisme présente une hiérarchie de fonctions et d'organes : aucun naturaliste n'hésiterait à l'admettre. Si l'on passe d'un être vivant à l'ensemble des êtres vivants, l'application de l'idée de hiérarchie devient plus délicate, témoin les divergences des naturalistes sur la perfection relative des différentes espèces. On peut assigner un rang à un objet qui figure dans une série unique ; mais si des objets se rangent dans plusieurs séries distinctes et même divergentes, il n'est plus possible de les comparer entre eux. C'est précisément le cas des êtres vivants, surtout des animaux, qui offrent plusieurs rameaux phylétiques construits sur des types différents. On peut dire que tel mammifère est supérieur à tel autre, mais peut-on dire raisonnablement que tel mammifère est supérieur à tel insecte ou à tel oiseau? L'emploi de la notion de hiérarchie est donc subordonné aux grandes coupes de la classification des organismes. C'est en somme une idée philosophique, dont l'appréciation varie suivant les auteurs et dont l'expression ne comporte que des probabilités plus ou moins grandes.

Toutes ces remarques sont applicables à la science sociale, *mutatis mutandis*. On doit donc manier avec la plus grande réserve les idées de santé, d'harmonie ou de bien-être, de finalité ou d'adaptation, de hiérarchie ou de supériorité. Ce ne sont pas des critères précis, susceptibles d'une interprétation rigoureuse et universelle. Ils sont postulés par la science positive, mais ils n'entrent pas dans sa constitution. Il serait dangereux de les substituer aux explications par les liaisons nécessaires de phénomènes ou par les lois de causalité.

Il y a, malgré tout, une différence essentielle entre les lois de la physique ou de la chimie et les lois de la vie organique et sociale. On obéit aux premières, qu'on le veuille ou non ; on peut éviter l'action des secondes en se plaçant dans certaines conditions. Le déterminisme biologique ou social n'est pas moindre que le déterminisme physique, mais il est autre : il suppose des actes initiaux posés par notre libre vouloir. M. Mélin le reconnaît : la science sociale, écrit-il, porte des jugements de valeur, et elle suggère une ligne de conduite

pratique *à tous ceux du moins qui estiment que la santé l'emporte sur la maladie, le bien-être sur le malaise et la souffrance* (p. 6). Pure spéculation, si l'on veut : il n'en est pas moins vrai que cette spéculation possible met la pratique sociale sous la dépendance de la morale. Ce n'est pas une technique indépendante, mais une technique conditionnelle : on ne peut pas se soustraire à ses règles une fois qu'on a posé les antécédents, mais on peut s'abstenir de les poser (1).

Encore une remarque relative à la science sociale elle-même. On rencontre en science sociale, comme en science naturelle, la notion de *prospérité* et de *supériorité*. Selon M. Mélin, un groupement social est *prospère*, quand il accomplit les fonctions qui lui sont propres intégralement et avec mesure, mais aussi harmoniquement avec les groupes et avec tout le monde social (p. 46). La prospérité sociale est en somme caractérisée par le bien-être au dedans (santé et vigueur des membres) et la paix au dehors, par l'équilibre interne et l'adaptation externe. Cette notion est facile à comprendre, encore qu'indécise ; mais c'est, semble-t-il, lui ajouter un élément étranger que de dire : « La prospérité dans un groupement ne peut pas être parasitaire, c'est-à-dire obtenue aux dépens d'autrui » (p. 45). Il y a là un élément extra-scientifique, un élément moral. D'ailleurs, il faudrait s'entendre sur la notion de parasitisme qui apparaît déjà en biologie : parasitisme et solidarité sont étroitement apparentés, souvent le parasitisme n'est qu'une symbiose (orchidées). Le parasitisme social n'est pas toujours aisé à définir.

Partant de sa définition de la prospérité, M. Mélin en tire une définition de la *supériorité* sociale (p. 49). La société la plus parfaite, dit-il, sera celle dont les groupements essentiels fonctionneront le plus complètement suivant leur nature propre, avec le maximum d'intensité, et aussi avec la plus grande faculté d'adaptation aux conditions de la vie sociale présente. M. Demolins avait déjà mis l'accent sur la souplesse des organismes sociaux qui sont vigoureux. Il est plus facile de formuler une définition de la supériorité que d'en faire l'application. Son application sûre suppose l'analyse exacte des divers éléments de tous les groupements sociaux et de leurs diverses fonctions, puis la connaissance précise de la hiérarchie de ces éléments et de ces fonctions, de façon à partir de l'élément dominateur et de la fonction maîtresse. Dira-t-on que c'est la famille ? Il y a des chances pour qu'il en soit ainsi, mais ce n'est pas scientifiquement prou-

(1) Sur ce point, voir la fine étude de M. P. Méline, parue récemment chez Bloud, et intitulée *De la science à l'action*.

vé, et ce n'est peut-être qu'une face de la question, au moins dans nos sociétés très complexes. Dira-t-on que les sociétés les plus fortes sont les sociétés où les familles sont le plus solidement organisées, le plus fécondes et le plus prospères ? Soit, mais alors on sortira du domaine de la science sociale. Qu'entendra-t-on au juste par organisation et par prospérité ? Telle organisation répond admirablement à tel type de société, et rend cette société prospère : est-ce que sa prospérité suffira à déceler sa supériorité ? Inversement, comment appréciera-t-on la prospérité ? Sera-ce par la santé physique et morale de tous les membres du groupe, par la proportion infime des malades et des fous (1) ? Un sociologue ne saurait accepter ce critère, et cependant il a sa valeur. Et qui voudrait d'une supériorité entraînant à sa suite la misère physique et mentale ? Il n'y a pas de thermomètre de la prospérité pas plus que de la santé. La prospérité n'est pas un absolu : un peuple peut être prospère à certains égards, et pas à d'autres. Il en est des peuples comme des individus : souvent on ne constate leur prospérité que lorsqu'ils sont sur le chemin de la décadence.

Il y aurait donc intérêt à distinguer plus soigneusement que ne l'a fait M. Mélin les notions de supériorité et de prospérité, la seconde étant forcément plus vague et plus empirique que la première. Il y aurait intérêt surtout à préciser leurs rapports. Un organisme supérieur à un autre n'est pas forcément plus prospère, la supériorité n'entraîne pas nécessairement la prospérité et le succès, pas plus chez les peuples que chez les individus. La *Science sociale* aurait besoin de méditer cette vérité de sens commun, attestée par l'observation des êtres vivants : un poisson, qui est certainement supérieur à une huître, peut se trouver dans une situation moins prospère!

L'intéressante brochure de M. Mélin soulève donc bien des questions qui méritent d'être approfondies. Nous n'avons pas la prétention de les avoir traitées, nous avons simplement formulé quelques doutes qui nous ont été suggérés par sa lecture. Et ces doutes confirment notre idée préconçue qu'il serait imprudent d'aiguiller la science sociale sur la voie des applications et des conseils. Actuellement, il faut se résigner à pratiquer en toute loyauté la méthode d'observation et d'analyse des faits sociaux ; il se passera des siècles avant qu'on puisse tenter une synthèse sérieuse.

F. MENTRÉ.

(1) Pour ma part, je crois que le meilleur milieu social est celui qui permet à tous les individus qui en font partie, d'acquérir le maximum de leur développement physique, intellectuel et moral. Encore pourrait-on chicaner sur cette idée de développement. Il est facile de juger un petit groupe fermé comme la famille, difficile de juger une grande nation.

P. S. — Cette étude contredit sur plus d'un point nos premières conclusions sur le problème, conclusions qui résultaient d'un examen trop superficiel. Ceux à qui nous les avons exposées voudront bien nous le pardonner.

Georges DEHERME : *L'Afrique occidentale française.* 1 vol. in-8° de 528 pages, Bloud, Paris, 1908.

Je connais peu de livres, touchant cette question, qui soient plus complets, plus achevés que celui-ci. L'auteur a tenu à nous offrir un ouvrage méthodique où toutes les questions que soulève le développement colonial sont traitées.

Dans une introduction écrite avec verve, M. Deherme expose son sujet et nous prouve l'intérêt vital que nous avons à accroître notre domaine colonial. Là est notre trésor et notre salut. Les autres nations ne prospèrent qu'en fonction de leurs colonies ; celles-ci deviennent leurs greniers, leurs magasins d'approvisionnement. D'un mot, la colonisation « est un effort d'adaptation plus étendu et plus complexe et a pour fin une division plus complète du travail social ».

Ce livre se divise en trois parties : *action politique, action économique, action sociale,* et résume l'expérience attentive de l'auteur, qui séjourna longtemps en Afrique occidentale. La dernière partie est la plus étendue. C'est un véritable traité de sociologie comparée écrit à la fois par un penseur positif et un homme d'action intrépide. Cet ouvrage fait honneur à la noble intelligence de M. Deherme et sera indispensable à tous ceux qu'une aussi importante question intéresse.

T. V.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES [1]

Léon Desers, curé de Saint-Vincent-de-Paul : *La Crise religieuse au point de vue intellectuel.* In-18 raisin de 96 pages, P. Lethielleux, Paris, 1908.

(1) Pour la rapidité de l'information et en attendant le compte rendu détaillé qui pourra en être fait, nous publions une note bibliographique des livres qui nous sont envoyés. Ces notes ne sont qu'une annonce et n'ont aucun rapport avec le compte rendu critique qui pourra être fait dans la suite sur le même livre.

M. le Curé de Saint-Vincent-de-Paul est très connu à Paris par ses instructions d'apologétique, par ses conférences, par ses lettres à un jeune bachelier. Il groupe autour de sa chaire, à la messe des hommes, un auditoire très distingué. La conférence qu'il publie a été prononcée cet hiver dans la grande salle de l'école paroissiale. Le but du conférencier a été de donner une vue d'ensemble des objections qui se présentent, de nos jours, à l'esprit des gens du monde.

Il expose ces objections avec loyauté et en traite avec clarté. On trouvera, dans ces pages, une solution à nombre de difficultés, et, par cela même, des réponses aisées à produire.

Il suffira d'indiquer le sommaire du volume pour en montrer l'*intérêt* et la *grande actualité*.

Si la *crise* existe ? — Ceux qui *doutent* par crainte de manquer de respect à la « Science ». — Inanité des *controverses de détail*, vrai maquis de l'irréligion. — *Le dilemme :* « Ou la Science ou la Foi. » Il a une fissure, puisqu'il y a des hommes qui ont la science et la foi. — *Les « lois de la science »* : Ne pas exagérer leur infaillibilité, ce sont souvent de simples approximations. — *L'existence de Dieu.* Suffrage universel des peuples en sa faveur. Pour remplacer le Dieu Créateur, le Hasard est puéril, l'évolution est insuffisante. — *L'âme.* Est-ce un simple agrégat d'éléments matériels ? Rien ne le prouve ; tout prouve le contraire. — *Le miracle.* Dieu manquerait d'un attribut essentiel, s'il n'avait pas la liberté de faire des miracles. — *Réponse à l'objection :* On ne connaît pas toutes les lois de la nature. — *La Bible.* Livre sans erreurs, pourquoi ? — Appréciation de Taine sur la légèreté de Renan dans sa composition de la *Vie de Jésus.* — *Conclusion :* les trois sentences de Renan, réponse à leur opposer. — Comment mériter la lumière de la foi ?

Dr Paul Hartenberg : *Psychologie des Neurasthéniques.* 1 vol. in-16, 3 fr. 50, Félix Alcan, éditeur.

Délaissant à dessein la description clinique bien connue de la névrose, l'auteur s'applique tout spécialement à l'analyse de l'état mental des malades, à l'étude du mécanisme et de la genèse de leurs troubles psychiques. Nul doute que les lecteurs arrivés à leur terme ne reconnaîtront que M. Hartenberg est parvenu au but qu'il se proposait au début : « présenter une description de la mentalité neurasthénique assez exacte et assez nette pour que les malades s'y puissent reconnaître comme dans un miroir ».

Dr A. Marie (de Villejuif) et **Raymond Meunier** : *Les Vagabonds*, 1 vol., 331 pages, Paris, Giard et Brière, éditeurs, 1908.

Les auteurs, estimant avec Gabriel Tarde que la sociologie procède de la psychologie, se sont efforcés de préciser les données psychologiques et psychopathologiques de cette question : le vagabondage, dont on a coutume de ne considérer que le côté économique.

S'élevant, dans un premier chapitre, contre la conception économique, ils exposent les quelques classifications qu'on a déjà tenté d'établir parmi les vagabonds et essayent eux-mêmes une répartition plus scientifique en se plaçant au point de vue psychologique qui leur est coutumier.

Ils abordent ensuite en des chapitres nourris de faits l'étude de chacun des groupes de vagabonds qu'ils ont cru pouvoir former. Puis les méfaits imputés aux errants sont examinés ; l'effort des législations pour enrayer ces méfaits est exposé et critiqué ; enfin les auteurs se demandent si une prophylaxie est possible et de quels principes doit s'autoriser cette prophylaxie pour être efficace sans entraver la liberté de l'individu ni pourtant frustrer les droits de la collectivité.

Ils arrivent enfin à cette conclusion, presque à cette définition synthétique : « Les vagabonds sont tous des individus qui n'ont pu s'adapter au milieu social. L'inadaptation sociale des vagabonds est en dernière analyse d'origine psychologique et souvent psychopathologique ; *les vagabonds sont essentiellement des inadaptés par instabilité psychomotrice.* »

Un *Index bibliographique* termine le volume.

P. de Labriolle, professeur de littérature latine à l'Université de Fribourg (Suisse) : *Saint Ambroise*. 1 vol. grand in-16 de la collection *La Pensée chrétienne*, Bloud et Cie, éditeurs, Paris-VIe.

Ce qui constitue l'originalité propre de la vie d'Ambroise, c'est le rôle qu'il joua auprès de Gratien, de Valentinien II et de Théodose, à l'époque de la lutte décisive de l'Empire devenu chrétien contre le paganisme expirant. Pendant plus de vingt ans, il fut le conseiller des empereurs et, en mainte occasion, il prêta à leur pouvoir en détresse le secours de sa diplomatie et l'appui de son influence.

D'autre part, sans avoir la profondeur de saint Augustin, ni la verve passionnée ou les remarquables aptitudes scientifiques de saint Jérôme, Ambroise fut pourtant un des exégètes les plus réputés de l'antiquité chrétienne, un moraliste délicat qui sut admirablement fondre dans la morale chrétienne tout ce que la sagesse païenne pouvait offrir d'excellent, enfin un orateur de grand talent qui consacra à l'éloquence pastorale le meilleur de son activité.

L. de Beauriez : *Quelques pages sur le mouvement catholique chez les femmes en Angleterre*. 1 vol. in-16, 2 fr. 50, Perrin et Cie, éditeurs, Paris.

Sous ce titre paraît à la Librairie académique Perrin, un nouveau volume qui se rapporte à l'importante question du retour de la Grande-Bretagne à l'unité. On y trouve mentionnées des œuvres spéciales, instituées dans ce but. Il en est une que l'on devrait adapter à tous les pays où l'emploi de tels moyens semble inconnu : c'est une *Ligue épistolaire* que dirigent des laïques dévoués et instruits, et qui répond par correspondance aux lettres interrogatives des victimes du doute. Mais cette association a des hommes pour directeurs. Aussi est-elle seulement indiquée, le livre s'occupant

surtout de l'élément féminin catholique, et de son rôle au-delà des mers. Notre nationalisme a la satisfaction d'y suivre les traces de l'influence religieuse que des Françaises ont exercée outre-Manche, depuis la Reine Bertha, fille du mérovingien Caribert, roi de Paris, jusqu'à la moderne Sœur Châtelain, de la Congrégation de Saint-Vincent de Paul, et même de nos jours. Néanmoins, l'auteur n'exagère point l'empire de ses compatriotes aux dépens de nos coreligionnaires anglaises, qu'il admire avec justice. La méthode consiste à décrire ce qu'il a vu de ses yeux ; asiles et couvents tenus par des femmes ; settlement de duchesse ouvert aux pauvres plébéiennes, ou procession solennelle, traversant les rues de Londres pas à pas, bannière et croix en tête, au milieu d'une foule déférente.

PÉRIODIQUES

REVUE DU MOIS (10 avril 1908).

Préface aux Œuvres de Pierre Curie, par Mme Pierre Curie. — Dans son numéro d'avril, la *Revue du Mois* publie la préface que *Mme Pierre Curie* a écrite pour les œuvres de l'illustre savant et qui paraîtront prochainement chez Gauthier-Villars. *Mme P. Curie* retrace avec une sobriété forte et simple la vie et les travaux de celui dont elle partage la gloire. Après avoir lu ces pages on déplore encore davantage la fin brutale et prématurée d'un homme dont on admire le génie et dont la modestie, la simplicité et la bonté excitent la sympathie.

La relation entre le poids du cerveau et le poids du corps, par M. Louis Lapicque. — *M. Lapicque* expose l'historique et l'état actuel de cette question si controversée. Il montre qu'on ne peut considérer la relation entre le poids du cerveau et le poids du corps, comme exprimée par le chiffre obtenu, en divisant le second par le premier. Car si l'on se borne à faire ce calcul très simple, on arrive à cette conclusion que, plus l'animal est petit, plus le poids de son cerveau est grand, et plus, par suite, cet animal est intelligent ; l'ouistiti et presque tous les petits oiseaux seraient ainsi plus intelligents que l'homme, — conclusion évidemment contraire au sens commun. En somme, en cherchant dans cette voie où elle s'était engagée depuis *Cuvier,* l'École française n'est arrivée à aucun résultat satisfaisant.

Des savants étrangers ont été mieux inspirés ; et par une série de travaux qui se corrigent et se complètent, *Brandt, Snell* et enfin *E. Dubois* de La Haye, ont abouti à des conclusions plus acceptables. *Snell* avait été amené à penser que l'influence de la grandeur du corps sur celle du cerveau doit être une fonction d'une certaine puissance du poids du cerveau ; mais le calcul qu'il faisait n'était pas encore acceptable. Ce fut *E. Dubois* de La Haye) qui, en 1897, donna la loi cherchée. Considérons « deux animaux aussi semblables que possible par leur forme et leur organisation, mais aussi éloignés que possible par la taille. Algébriquement on peut toujours écrire que leurs poids encéphaliques sont entre eux comme les poids corporels élevés à une même puissance x, et si nous connaissons les valeurs numériques de ces poids, nous obtiendrons sans peine la valeur numérique de l'exposant x. » Ce calcul une fois fait ne prouve rien. Mais si nous le répétons un certain nombre de fois sur d'autres groupes de deux animaux et que nous trouvions la même valeur x, il n'en est plus de même ; et nous obtiendrons la valeur de l'exposant somatique que *Snell* n'avait pas su calculer. *E. Dubois* a fait calcul, et, chose remarquable et jusqu'ici inexplicable, il a trouvé que cet exposant est exprimé par un chiffre qui est le même aussi bien chez les mammifères que chez les oiseaux. Ce chiffre est 0,56. Dès lors, « entre des groupes différents, le poids de l'encéphale se différencie par la valeur d'un coefficient, et, pour un animal quelconque, connaissant son poids encéphalique E, son poids somatique S, nous pouvons calculer ce coefficient en divisant E par $S^{0,56}$. Ce coefficient est nommé, par *E. Dubois, coefficient de céphalisation ;* c'est lui qui va, entre des animaux de taille différente et d'espèce quelconque, être la mesure du développement pondéral de l'encéphale, le véritable poids relatif » (p. 456). Le calcul fait dans de telles conditions donne des résultats acceptables ; il conduit, par exemple, à attribuer aux singes un cerveau à poids relatif plus lourd que celui de la souris, du lion ou du chat, et au perroquet, un cerveau à poids relatif plus lourd que celui du canard sauvage ou de l'aigle. Enfin, le poids relatif de l'encéphale de l'homme, calculé de cette façon, est près de quatre fois le poids relatif de celui des animaux qui s'en rapprochent le plus (les singes anthropoïdes).

Ces résultats constituent une présomption de vérité en faveur de la formule de *E. Dubois*. Ils montrent, d'autre part, combien le calcul de la relation entre le poids du corps et celui du cerveau est plus complexe qu'on ne l'avait primitivement supposé.

P. FONTANA.

PÉRIODIQUES ITALIENS

RIVISTA ROSMINIANA

La *Revue Rosminienne* a deux ans d'existence environ. J'espère qu'elle vivra longtemps, bien que je la trouve vraiment un peu trop rosminienne. Quelques articles de M. Zoppi sur la psychologie dantesque appellent des observations : il me semble que l'auteur n'a pas toujours bien compris Dante, faute d'avoir suffisamment étudié saint Thomas.

Au chant XVIIIe de son *Purgatoire*, Dante a écrit : « L'homme ne sait d'où vient l'intelligence des premières notions, qui sont en nous (c'est Virgile qui parle) comme dans l'abeille l'instinct de faire le miel. » Il paraît que ces quelques mots ont beaucoup fatigué la cervelle des commentateurs. M. Zoppi les entend dans ce sens : L'homme ne sait d'où viennent les premiers principes, parce qu'il ne peut savoir quand ni comment ils lui sont venus. Et pourquoi? Parce qu'il ne les a pas acquis par investigation, il les connaît par intuition, ils sont évidents par eux-mêmes. Mais quelle est la lumière qui leur communique cette évidence? C'est l'idée de l'être idéal. L'homme intuitionne d'abord l'être idéal, et dans la lumière de l'être idéal les premiers principes. C'est la théorie rosminienne de la connaissance, l'auteur prétend que c'est aussi celle de saint Thomas. Il me paraît qu'on peut légitimement le lui contester. Saint Thomas n'admet l'existence d'aucune idée innée au sens propre et rigoureux du mot. Il distingue dans l'âme deux puissances intellectives : l'intellect possible et l'intellect actif. L'âme comprend par l'intellect possible : *Intellectus possibilis est quo anima intelligit.* (*Summa contra Gentiles*, II, 73.) *Intellectus possibilis est qui speciem recipit et actum intelligendi elicit.* (*De pot. an.*, VI.) L'intellect possible ne comprend rien que par le moyen des espèces intelligibles. C'est la théorie de l'acte et de la puissance appliquée aux opérations de l'esprit. « L'âme ne comprend rien à moins d'être informée par l'espèce, à laquelle elle est en puissance. (*De pot. an.*, VI.) *Nec etiam intellectum per se est similitudo rei intellectæ, per quam informatur intellectus ad intelli-*

gendum : intellectus enim non potest intelligere nisi secundum quod fit acta per hanc similitudinem... Hæc igitur similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium. » (*De intellectu et intelligibili, Op.*) Au commencement, l'intellect possible est en puissance à toutes les espèces intelligibles. « L'intellect par lequel l'âme comprend n'a pas d'espèces naturellement données, mais il est au commencement en puissance à toutes les espèces de ce genre. » (I *Somme Théologique*, LXXXIV, 3.) *Sicut materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, ita intellectus noster possibilis ad omnes formas intelligibiles.* (Q. D. *De verit.*, X a VIII.) Ces espèces ou formes intelligibles sont abstraites des représentations sensibles des objets matériels dans l'imagination que saint Thomas appelle *phantasmata*. Deux textes seulement parmi d'autres innombrables : *Mens nostra naturali cognitione phantasmata respicit quasi objecta, a quibus species intelligibiles accipit; unde omne quod intelligit secundum statum viæ intelligit per species a phantasmatibus abstractas.* (*De verit.*, X a XI.) « L'âme intellective humaine, à cause de son union avec le corps, a le regard tourné vers les images (*phantasmata* ; *unde non informatur ad intelligendum aliquid nisi per species a phantasmatibus acceptas.* » Q. D., *De An.*, XVI.) Voilà pourquoi notre saint Docteur dit qu'au commencement notre intelligence est une table rase, sur laquelle il n'y a rien d'écrit. Voilà pourquoi il répète si souvent que toute notre connaissance intellectuelle dérive des sens : *cum cognitio intellectus nostri tota derivetur a sensu.* (*In* Boet. : *De Trin.*, I, III. De cette règle générale il n'excepte pas les premiers principes, les principes évidents par eux-mêmes et indémontrables. Il déclare formellement que la connaissance en est prise des sens : *Cognitio principiorum a sensibilibus accipitur.* (*De An.*, IV ad 6um. *Ipsa principia indemonstrabilia cognoscimus abstrahendo a singularibus.* (*De An.*, V. Il affirme même explicitement que l'idée d'être, cependant la première de toutes, est abstraite des *phantasmes*. On lui objecte que, notre connaissance commençant par ce qu'il y a de premier et de plus simple, Dieu doit être le premier objet connu, parce qu'il est ce qu'il y a de simplement premier et de plus simple. Il répond : *Ad 3um dicendum, quod quamvis illa quæ sunt prima eorum quæ intellectus abstrahit a phantasmatibus sint in genere prima cognita a nobis,* ut ens et unum, *non tamen oportet quod sint prima cognita a nobis illa quæ sunt prima simpliciter, quæ non continentur in genere proprii objecti, sicut et ista.* (*In* Boet. : *De Trinit.*, I, III ad 3um.) Donc l'idée d'être, dans la philosophie de saint Thomas, n'est pas la lumière primordiale qui donne l'évidence aux premiers principes, et, comme M. Zoppi ne

démontre pas que Dante, sur ce point, se soit séparé de son maître saint Thomas, il en faudra conclure qu'il l'aura probablement mal interprété. Mais enfin quelle est donc, d'après saint Thomas, cette lumière primitive, innée, qui illumine les premiers principes et par eux toutes nos connaissances ? C'est ce qu'il appelle l'intellect actif. Ainsi il dit (*de Veritate*, X, VI) : « Et ainsi toute la science nous est en quelque sorte originellement donnée dans la lumière de l'intellect actif, par le moyen des concepts universels, qui sont aussitôt connus dans la lumière de l'intellect actif, par lesquels, comme par des principes universels, nous jugeons des autres connaissances... » (*De An.*, IV ad 6um.) Nous lisons encore : « L'intellect possible ne peut avoir la connaissance actuelle des principes que par l'intellect actif. Car la connaissance des principes est prise des choses sensibles. Mais les choses sensibles ne peuvent devenir intelligibles que par l'abstraction de l'intellect actif. » (*De An.*, V.) Saint Thomas réfute l'opinion de ceux qui prétendent que l'intellect actif n'est que l'habitude des principes indémontrables en nous. « Cela ne peut être, dit-il, parce que nous ne connaissons les principes indémontrables eux-mêmes qu'en les abstrayant des choses sensibles. *Unde*, conclu-t-il, *oportet præexistere intellectum agentem habitui principiorum sicut causam ipsius.* » Pour bien entendre ces textes, il faut se rappeler que saint Thomas regarde les essences des choses matérielles comme l'objet propre et direct de notre connaissance intellectuelle en cette vie. Mais ces essences n'existent pas dans la nature à l'état d'intelligibles actuels, parce que, n'existant pas sans la matière, elles sont individuelles. Or, notre intelligence ne comprend que l'universel. *Intelligit intellectus possibilis noster aliquid quasi unum in multis et de multis.* (*De An.*, IV.) Il faut donc un principe actif qui les dépouille de la matière et de leurs conditions matérielles, qui sont les principes de leur individuation, et, en les universalisant, les rend proportionnées et en quelque sorte homogènes à l'intellect possible, c'est-à-dire, en d'autres termes, actuellement intelligibles ; car « il est nécessaire que les intelligibles meuvent l'intellect possible, puisqu'il est en puissance aux intelligibles ». (*De An.*, IV.) Ce principe actif, c'est l'intellect actif, comme il résulte d'une multitude de textes que je résume dans le suivant, tiré du *De An.*, IV : *Oportet ponere præter intellectum possibilem intellectum agentem qui faciat intelligibilia in actu, quæ moveant intellectum possibilem. Facit autem ea per abstractionem a materia et a materialibus conditionibus, quæ sunt principio individuationis.* On comprend dès lors pourquoi saint Thomas, après Aristote, appelle l'intellect actif une lumière ; comme

la lumière matérielle rend les corps visibles à l'œil, ainsi l'intellect actif rend les essences des choses matérielles visibles à l'intellect possible, et l'on voit aussi combien nous avions raison plus haut, en parlant des premiers principes, d'affirmer que, dans le système thomiste de la connaissance, il est vraiment le premier générateur prochain de toute connaissance humaine, dont Dieu naturellement reste toujours le premier principe médiat, en vertu de sa première et universelle causalité.

Enfin, cet intellect actif, c'est cette lumière naturelle innée de l'intelligence, que saint Thomas appelle une similitude, une participation, une illustration, une impression dans l'âme de la lumière divine. Le doute là-dessus ne semble pas possible. Pour me borner à quelques textes entre mille, il dit dans son de *Spir. creat.*, Q. D. a X, ad 1um : « C'est le propre de Dieu d'illuminer les hommes, en imprimant en eux la lumière naturelle de l'intellect actif. » Dans le corps de l'article il applique à l'intellect actif ce verset du psaume IV : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine : « Unde dicimus quod lumen intellectus agentis est nobis immediate impressum a Deo, secundum quod discernimus verum a falso et bonum a malo, et de hoc dicitur in psalmo IV : Signatum est,* etc. » Dans sa *Somme Théologique,* I, q. LXXIX, 4, il se pose cette question : L'intellect actif est-il quelque chose de l'âme? et il répond : oui, il est quelque chose de l'âme. Sans doute, dit-il, « quelques-uns ont prétendu qu'il consiste dans une intelligence supérieure distincte de la substance de notre âme ; mais, même en admettant l'existence de cet intellect actif séparé, il n'en reste pas moins nécessaire de reconnaître dans l'âme humaine elle-même une énergie (*virtus*) participée de cette intelligence supérieure, par le moyen de laquelle l'âme produit les intelligibles en acte ». Quelques lignes plus loin, il ajoute : « Donc il faut dire qu'il y a dans l'âme même une énergie dérivée d'une intelligence supérieure, au moyen de laquelle elle puisse illuminer les images (*phantasmata*) », et il conclut : « L'intelligence séparée est Dieu lui-même, et c'est de lui que l'âme humaine participe la lumière intellectuelle, suivant ce verset du psaume IV : *Signatum est,* etc... » Un dernier texte. Dans sa *Somme contre les Gentils,* II, c. LXXVII, le saint docteur montre qu'il n'est pas impossible que l'intellect actif et l'intellect possible coexistent dans la substance de l'âme, et il dit en terminant : « Si quelqu'un veut bien considérer ce qui rend nécessaire l'intellect actif, il verra d'une manière évidente que la lumière intelligible connaturelle à notre âme suffit à faire la fonction de l'intellect actif. En effet, notre

âme se trouvait en puissance aux intelligibles comme les sens aux sensibles... Donc le rôle de l'intellect actif, c'est de nous proportionner les intelligibles. *Hoc autem non excedit modum luminis intelligibilis nobis connaturalis. Unde nihil prohibet ipsi lumini animæ nostræ attribuere actionem intellectus agentis.* » La cause me paraît surabondamment entendue ; l'intellect actif est cette lumière naturelle de l'âme en laquelle saint Thomas salue une similitude, une impression, une participation, une dérivation, une illustration de la lumière divine. C'est pourquoi il ne cesse de répéter, comme par exemple *in* Boet. : *De Trin.*, I, I, que l'intellect actif et l'intellect possible suffisent à nous donner la connaissance des vérités naturelles, sans exclure naturellement la nécessité des données sensibles ni l'action universelle et immédiate de Dieu, comme cause première et universelle, dans les opérations de toutes les créatures. « *Sicut aliquæ potentiæ activæ naturales, suis passivis conjunctæ, sufficiunt ad operationes naturales, ita etiam anima hominis habens in se potentiam activam et passivam*, c'est-à-dire l'intellect possible et l'intellect actif, comme il résulte du contexte : *sufficit ad perfectionem veritatis... nec in naturaliter cognitis indiget nova luce* — autre que celle de l'intellect actif — *sed solo motu et directione ejus.* »

Reste maintenant la grosse question de la nature de cet intellect actif. Est-ce une idée ? Est-ce une énergie, une puissance de l'âme ? M. Zoppi prétend que ce n'est pas une énergie de l'âme, et il accuse les néo-scolastiques d'avoir assez frivolement imaginé le contraire sur quelques textes assez légèrement étudiés et insidieusement travaillés. Je ne savais pas être néo-scolastique. Que voulez-vous ? J'aurais été un de ces innombrables Jourdains, répandus dans toutes les classes de la société, qui font de la prose sans le savoir. Tout de même je serais bien reconnaissant à M. Zoppi de m'enseigner le moyen de n'être pas néo-scolastique : j'y mettrais tant de bonne volonté ! En attendant, je me permets de n'être pas de son avis sur la question présente : l'intellectif actif ou lumière naturelle de l'âme, dérivée et participée de la lumière divine, est certainement une énergie de l'âme. Saint Thomas là-dessus s'est expliqué avec une abondance qui n'a d'égale que son incomparable précision. Dans ses divers ouvrages, il enseigne qu'il est quelque chose de l'âme, comme par exemple, dans la Iª de sa *Somme Théologique*, question LXXIX, à l'article 4, que nous avons précédemment cité. On lui objecte, ad 5um : Mais si l'intellect actif est quelque chose de notre âme, il faut qu'il en soit une puissance. Or, toute puissance découle de l'essence de l'âme, il s'ensuivrait donc que l'intellect actif procéderait

aussi de l'essence de l'âme et qu'il ne serait pas alors communiqué à l'âme par l'action d'un intellect supérieur. Saint Thomas accepte les prémisses, et nie la conséquence. « Puisque, dit-il, l'essence de l'âme est immatérielle et créée par la suprême intelligence, rien n'empêche que cette énergie, participée de l'intellect suprême, par laquelle l'âme abstrait de la matière, ne procède de son essence, comme ses autres puissances. » Se peut-il rien désirer de plus catégorique et de plus explicite? Ailleurs, il affirme encore que cet intellect actif est créé, comme *in* Boet., *de Trin.*, I, I. *Sic igitur hoc lumen quod creatum est...;* qu'il se multiplie avec les âmes (*De spir. creat.*, X ; qu'il appartient à la nature de l'âme : *quia cum istud lumen intellectuale ad naturam animæ pertineat ab illo solo est a quo animæ natura creatur* (*De spir. creat.*, X) ; que l'esprit de l'homme n'a pas besoin d'une lumière extérieure qui l'irradie continuellement. (*In* Boet. : *De Trin.*, I, I ad 3um.) Qu'est-ce que cela a donc de commun avec l'être idéal des Rosminiens, qui est nécessaire, immuable, éternel, infini, extérieur à l'âme, qui appartient à la nature divine sans être Dieu ? Et pour qu'on ne m'accuse pas de ne rapporter que des bribes de textes, dont on pourrait peut-être prétendre qu'ils n'expliquent pas assez indubitablement la pensée de saint Thomas, je m'en vais faire une citation un peu plus longue où l'on verra exposée avec toute l'ampleur et toute la précision désirables une doctrine que le saint docteur a répétée dans une multitude d'autres endroits avec non moins de clarté et de force : « Certains catholiques, dit-il (Q. D., *De An.*, a. V), ont affirmé que l'intellect actif est Dieu lui-même, qui est la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde. Mais cette opinion n'est pas soutenable. Les substances supérieures sont à nos âmes ce que les corps célestes sont aux corps inférieurs. Car, de même que les énergies des corps supérieurs sont des principes actifs universels par rapport aux corps inférieurs, de même l'énergie divine et les énergies des autres substances secondaires, si nous en recevons quelque influence, se comportent vis-à-vis de nos âmes comme des principes actifs universels. Or, nous voyons que, en outre des principes actifs universels, qui appartiennent aux corps célestes, il faut qu'il y ait des principes actifs particuliers, qui sont les énergies des corps inférieurs déterminées aux opérations propres de telle ou telle chose : c'est surtout nécessaire dans les animaux parfaits... Comme donc l'opération intellectuelle est ce qu'il y a de plus parfait parmi les corps inférieurs, en outre des principes actifs universels, qui sont la vertu de Dieu illuminant ou de quelque autre substance quelconque, il faut qu'il y ait encore en nous un principe actif pro-

pre, qui nous fait intelligents en acte, et ce principe, c'est l'intellect actif... De même que l'opération de l'intellect possible consiste à recevoir les intelligibles, de même l'opération propre de l'intellect actif consiste à les abstraire ; car il les rend ainsi intelligibles en acte. Or, nous expérimentons en nous-mêmes ces deux sortes d'opérations. Car nous recevons les intelligibles et nous les abstrayons. Il faut donc qu'il y ait en chacun de nous un principe formel, par lequel il opère formellement ; car une chose ne peut être faite formellement par ce qui a un être différent du sien ; mais, bien que ce qui est séparé soit un principe incitant à l'action, néanmoins il faut quelque chose d'intrinsèque par quoi on opère formellement, que ce soit une forme ou une impression quelconque. Il doit donc y avoir en nous un principe formel par lequel nous recevons les intelligibles et un autre par lequel nous les abstrayons. On appelle ces principes l'intellect possible et l'intellect actif. Tous les deux sont donc quelque chose en nous. » Non, voyez-vous, Monsieur Zoppi, la lumière naturelle de l'intelligence, d'après saint Thomas, n'est pas une idée, un premier vrai ; c'est une énergie, une vertu de l'âme aussi bien que l'intellect possible ou passif. Il n'est pas nécessaire d'avoir reçu le baptême néo-scolastique pour s'en rendre compte, il suffit d'avoir lu saint Thomas. Il faut renoncer à faire de cet illustre docteur un précurseur de Rosmini. Si l'on veut être rosminien, c'est bien, qu'on le soit ; mais qu'on accepte la hardiesse et la profonde originalité du maître et qu'on n'en fasse pas le copiste d'un autre.

M. Zoppi en appelle à l'Évangile et aux Pères de l'Église ; pour un peu, il faudrait prendre le manteau rosminien pour faire son salut. Qu'il se tranquillise, on n'a pas l'intention de renier l'Évangile ; pour les Pères, qu'il nous permette de lui rappeler qu'en philosophie ils n'ont que la valeur de leur intelligence et de leurs études. Cependant nous acceptons leurs idées sur ce point, et l'auteur pouvait fort bien se dispenser de citer des textes pour montrer que pour eux Dieu est la vérité subsistante qui éclaire tout homme venant en ce monde. Tous les catholiques sont d'accord là-dessus : le désaccord se produit quand il s'agit d'expliquer comment Dieu éclaire l'âme humaine, et sur ce point les Écritures sont muettes : M. Zoppi ne me démentira pas. Avec tous les catholiques, saint Thomas naturellement professe que Dieu est la source première de toute vérité ; mais il soutient qu'il ne nous éclaire que médiatement, par le moyen et l'intermédiaire de cette puissance, de cette énergie de l'âme, qu'il appelle intellect actif, et dont la fonction, nous l'avons vu, consiste à intellectualiser les représentations sensibles de l'imagination pour

en faire les espèces ou formes intelligibles destinées à actuer l'intellect possible.

M. Zoppi avance un dernier argument que je dois mentionner : il m'a paru passablement singulier. « Mais, s'écrie-t-il, si l'on persiste à soutenir que saint Thomas identifie la lumière intellectuelle avec l'intelligence, on aboutira à en faire un panthéiste ; car il dit que la lumière intellectuelle est une participation de la lumière divine, c'est donc l'esprit lui-même qui est une participation de Dieu. » Et sans doute, mais quel mal y a-t-il ? Comme dit saint Thomas, I *Somme Théologique*, LXXV, 5 ad 4um, tout ce qui est participé est par rapport à ce qui participe, comme son acte ; par conséquent, ce qui est participé suit la condition de ce qui participe, et c'est encore ce que dit saint Thomas au même endroit à propos de l'être : *Esse participatum finitur ad capacitatem participantis.* Or, l'âme humaine est finie ; elle participe donc l'intelligence divine d'une manière finie. Comment cela pourrait-il suffire à l'identifier avec Dieu ? Tant que le fini ne sera pas l'infini, l'intelligence humaine ne sera pas l'intelligence divine : il y aura toujours entre elles une incommensurable distance.

Je ne pousserai pas plus loin l'examen des articles de M. Zoppi. Il y a bien encore d'autres points sur lesquels nous ne serions pas probablement tout à fait d'accord, par exemple la formation des idées ; mais je crois avoir relevé les discordances les plus fondamentales, et, puisqu'il faut bien finir, j'espère que M. Zoppi voudra bien croire que j'ai la plus grande estime pour son talent et pour sa personne, et, si je ne me suis pas attardé à faire l'éloge de ses articles, ce n'est pas qu'il ne le méritassent pas, mais c'est que j'ai pensé que la discussion serait plus utile que la louange. J'aurais voulu aussi parler des lettres de M. Felice Ferri sur les illusions psychologiques des positivistes ; elles mériteraient d'être étudiées. J'en parlerai plus tard, si je le puis.

H. TROUCHE.

SOMMAIRE DES REVUES

L'Amitié de France, 2e année.

N° 2 Mai-Juin 1908. — Michel DUROUVRE : Le matérialisme 112-119. — Georges DUMESNIL : Avez-vous lu Chide ? (138-150).

Annales médico-psychologiques.

(Mai-Juin 1908. — Fr. Meeus : Epilepsie et délire chronique (353-382). — Soutzo fils et P. Dimitresco : D'une classe d'alcooliques chroniques amoraux (383-412). — G. de Clérambault : Notes sur le régime des aliénés en Angleterre (413-433).

Annales de Philosophie chrétienne.

N° 2 (Mai 1908). — P. Duhem : Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée (113-139). — L. Augé de Lassus : Temple païen et Cathédrale chrétienne (140-159). — P. Hans : Le droit et la science (*suite*) (160-184).

Études, t. CXV.

(5 Juin 1908.) — J. Brucker : Le modernisme en Allemagne (580-597). — Paul Dudon : Lamennais et les Jésuites (598-627). — Sainte-Marie Perrin : Art et archéologie (628-654). — P. Bernard : Bulletin de théologie (687-702).

Revue de l'Hypnotisme.

(Mai 1908.) — Dr Paul Magnin : Aucune des définitions actuelles de l'hystérie n'est légitime (*suite*) (323-327). — Dr Bérillon : La folie dans les dynasties orientales (328-334).

La Revue des Idées.

(15 Mai 1908.) — G. Huet : Les études de littérature comparée et la poésie au moyen âge (397-417). — X. Perreau : La pluralité des modes et la théorie générale de la musique (*fin*) (418-436).

Revue de Métaphysique et de Morale.

F. Colonna d'Istria : Bichat et la biologie contemporaine (261-280). — F. Maldidier : Les caractéristiques probables de l'image vraie (281-320). — M. Winter : Importance philosophique de la théorie des nombres (321-345).

Études critiques. — M. Norero : La philosophie de Wundt (346-371).

Questions pratiques. — J. Delvolvé : Examen critique des conditions d'efficacité d'une doctrine morale éducative (372-420).

La Revue du Mois, 3e année.

(10 Mai 1908.) — Paul Painlevé : La synthèse chimique et la vie (513-528). — Émile Vandervelde : La grève générale (529-549). — D. Bellet : Contre le repos obligatoire (550-566). — Dr Blanchier : Les conséquences financières du rachat de l'Ouest (567-595). — G. Dumas : La Jeanne d'Arc de M. Anatole France (596-607).

Revue néo-scolastique.

(Mai 1908.) — C. Piat : De l'intuition en Théodicée (173-203). — C. Sentroul : La vérité dans l'art (*fin*) (204-230). — D. Nys : A propos du composé chimique (231-249). — A. Gemelli : Le fondement biologique de la psychologie (250-277). — L. Noel : Bulletin d'épistémologie (278-301).

Revue philosophique, 33e année.

(Mai 1908.) — Ch. Lalo : Les sens esthétiques. — Bérhier : De l'image à l'idée : Essai sur le mécanisme psychologique de la méthode allégorique (471-482). — Bertrand Mertens : La genèse psychologique de la conscience morale (483-502). — Segond : Publications récentes sur la morale (503-526). — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux.

(Juin 1908.) — Dr P. Sollier et G. Danville : Passion du jeu et manie du jeu (561-576). — Ch. Lalo : Le sens esthétique (2e et dernier article). — Dr Laupts : Responsabilité ou réactivité (599-621). — J. Sageret : La curiosité scientifique (622-638). — Goblot : L'aphasie de Broca (639-648). — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux. — Table des matières.

Revue de Psychiatrie. 12e année. Tome XII.

N° 5 (Mai 1908). — G. Marinesco : Lésions produites sur la cellule nerveuse par l'action directe des agents traumatiques (177-193). — S. Soukanoff : Note sur l'amnésie dans la psychose korsakovienne (194-195).

Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 2e année.

N° 2 (Avril 1908). — H.-D. Noble : La nature de l'émotion selon les modernes et selon saint Thomas (225-245). — A. Gardeil : La notion du lieu théologique (246-276). — L. Gry : La création en sept jours d'après les Apocryphes de l'Ancien Testament (277-293). — A. Roussel : Théologie brahmanique d'après le Bhagavata purana (294-307).

Revue scientifique, 5e série, tome IX.

N° 19 (9 Mai 1908). — E. Perrier : Le muséum national d'histoire naturelle. — A. Lesage : Dysenterie des pays chauds. — G. Maupin : Le comte Witte mathématicien.

5e série, tome IX.

N° 20 (16 Mai 1908). — L. Pervinquière : Albert de Lapparent. — A. Smithells : Étude de la flamme. — G. Bohn : Le passé et l'avenir de la psychologie comparée.

Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques.

(Juin 1908.) — Ernest Naville : La matière.

Revue de synthèse historique.

(Avril 1908.) — L. Réau : L'origine et la signification des noms géographiques (129-163). — Paul Lacombe : Les historiens de la Révolution. Jean Jaurès (164-174). — Adrien Naville : Le programme et les méthodes de la linguistique théorique (175-180). — Paul Fauconnet : La méthode sociologique appliquée à l'étude des faits économiques (181-187).

Revue thomiste.

N° 2 (Mai-Juin 1908). — R. P. Pègues : L'évolution créatrice (137-163). — R. P. Garrigou-Lagrange : Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques (164-186). — R. P. H.-A. Montagne : La méthode expérimentale dans l'étude du problème religieux, à propos de quelques travaux récents (1er article) (187-195).

The Psychological Review, vol. XVII.

N° 99 (May 1908). — F.-C. Sharp : The objectivity of the Moral judgment (249-271). — Mary Whiton-Calkins : Self and Soul (272-280). — Walter-T. Marvin : The factual (281-290). — André Lalande et E. Le Roy : Philosophy in France (1907) (291-315).

The Psychological Review, vol. XV.

N° 3 (May 1908). — H. Carr : Voluntary Control of the Distance Location of the Visual Field (141-149). — W.-B. Pillsbury : On Meaning. A Symposium before the Western Philosophical Association (150-157). — S.-S. Colvin : The nature of the Mental image (158-168). — T.-L. Bolton : Meaning as Adjustment (169-171). — J.-E. Boodin : Truth and Meaning (172-180). — J. Mark Baldwin : Knowledge and Imagination (181-196).

Il Rinnovamento.

H. : L'abate Loisy e il problema dei Vangeli Sinottici (209-234). — Giovani Papini : Giorgio Berkeley (235-261). — F. R. Tennant : Il problema dell' origine e

della propagazione del peccato, e la sua trattazione nella speculazione filosofica (262-286). — I. R. : Realismo religioso o ideologia materialistica (287-292). — Angelo Crespi : Teoria della condotta. Teoria della conoscenza. Teoria della realtà (293-320). — A. Di S. : A propositio dell' « argomento delle profezie » (321-331). — Arturo Frova : La morte e l' oltretomba nell' arte etrusca (332-363). — *Cronaca di vita e pensiero religioso :* Intorno al « modernismo » (364-376).

Rivista filosofica, anno X, vol. XI.

Fasc. 2 (Marzo-Aprile 1908). — B. Varisco : La Creazione (149-180). — N. Fornelli : Il nuovo individualismo religioso (*fine*) (181-209). — A. Levi : La psicologia della esperienza indifferenziata di James Ward (210-224). — A. Tilgher : Bramanesimo, Buddismo e Cristianesimo (225-246). — P. F. Nicoli : Psicologia e Linguistica (247-261).

Rivista Rosminiana, anno II.

N° 9 (1er Maggio 1908). — Antonio Rosmini : Diario Filosofico di Adolfo***. V. Galluppi (Quarto) (569-573). — Giuseppe Morando : Poesia e Filosofia nella forma del Dialogo (574-585). — Leopoldo Nicotra, professore ordinario di Botanica nella R. Università di Messina : Antonio Rosmini naturalista e medico. V. Sintesi teleologica delle leggi cosmiche (586-600). — Andrea Feanzoni : Edmondo De Amicis e l' Educazione (601-630). — Giuseppe Morando : Note e commenti alla filosofia contemporanea (631).

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Georges DEHERME. — *L'Afrique occidentale française.* Un vol. in-8° de 528 pp. Bloud, Paris, 1908.

Charles LALO. — *L'esthétique expérimentale contemporaine.* Un vol. in-8° de 208 pp. Alcan, Paris, 1908.

Paul NÈVE. — *La philosophie de Taine.* Un vol. in-12 de xvi+359 pp. Louvain, 1908.

Paul ABRAN. — *L'évolution du Mariage.* Un vol. in-18 jésus de xx+225 pp. Sansot, Paris, 1908.

René BERTHELOT. — *Évolutionisme et Platonisme.* Un vol. in-8° de iv+326 pp. Alcan, Paris, 1908.

Émile Van BIÉMA. — *L'espace et le temps chez Leibnitz et chez Kant.* Un vol. in-8° de v+338 pp. Alcan, Paris, 1908.

Émile Van BIÉMA. — *Martin Knutzen. La critique de l'harmonie préétablie.* Un vol. in-8° de 126 pp. Alcan, Paris, 1908.

Georges DWELSHAUVERS. — *La synthèse mentale.* Un vol. in-8° de 276 pp. Alcan, Paris, 1908.

CHARLES HENRY. — *Psycho-physique, énergétique et photométrie.* Broch. de 21 pp. Association française pour l'avancement des Sciences. Paris, 1908.

Dr J. GRASSET. — *L'occultisme hier et aujourd'hui,* 2e édit. Un vol. in-8° de 471 pp. Coulet, Montpellier, 1908.

Dr PAUL HARTEMBERG. — *Psychologie des Neurasthéniques.* Un vol. in-16 de 248 pp. Alcan, Paris, 1908.

F. PILLON. — *L'Année philosophique.* Un vol. in-18 de 288 pp. Alcan, Paris, 1908.

ÉMILE BOUTROUX. — *Science et Religion dans la philosophie contemporaine.* Un vol. in-16 de 400 pp. Flammarion, Paris, 1908.

P. DE LABRIOLLE. — *Saint Ambroise.* Un vol. in-18 de 329 pp. Bloud, Paris, 1908.

Prof. GIUSEPPE BALLERINI. — *Breve Apologia pei giovani studenti contro Gl' Increduli dei nostri Giorni.* Un vol. in-16 de 575 pp. Firenze, 1908.

ALFRED VIERKANDT. — *Die stetigkeit im Kulturwandel.* Un vol. in-8° de XIV+209 pp. Leipzig, 1908.

GEORG SIMMEL. — *Soziologie.* Un vol. in-8° de 782 pp. Leipzig, 1908.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 6-08.

DE LA RÉDUCTION A L'UNITÉ

DES PRINCIPES DE LA RAISON

Je viens de lire, dans le numéro de janvier de la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* un passage où le P. Garrigou-Lagrange s'efforce de démontrer que le principe de Raison suffisante se ramène au principe d'Identité (1). Le Révérend Père dit qu'il a emprunté l'essentiel de cette démonstration au *Précis de Philosophie* de M. Penjon, et il ajoute qu'elle est tout à fait conforme à la doctrine scolastique. Il cite alors deux textes de saint Thomas et renvoie à divers endroits des œuvres d'Aristote, de saint Thomas, de Zigliara et de Suarez. Les deux passages cités ne touchent la question que d'assez loin ; je ne suis pas outillé pour travailler sur les textes des grands philosophes qu'on nous indique ; mais j'ai autrefois essayé de montrer qu'il y a trois principes premiers irréductibles (2), et, après huit ans, je trouve ma thèse sinon bien exposée, du moins toujours solide. Je me permettrai donc de montrer que l'argumentation de M. Penjon et du P. Garrigou-Lagrange ne prouve en rien leur thèse, et ce sera comme une contre-épreuve de la thèse positive que j'ai jadis soutenue.

Voici comment le Révérend Père résume, très exactement d'ailleurs, la démonstration du professeur de Lille.

« Le principe de raison suffisante » apparaît comme un dérivé du principe d'identité et comme lui il doit régir toutes les modalités de l'être, *a priori* rien ne lui échappe. Il s'énonce :

(1) Il n'aborde cette question qu'incidemment. L'article a pour titre : Intellectualisme et Liberté chez saint Thomas

(2) *La Raison et les Principes premiers (Annales de Philosophie chrétienne,* Mai et Juin 1900.)

« Tout ce qui est a sa raison d'être » ou « tout est intelligible ». Il se rattache au principe d'identité par l'intermédiaire du principe de contradiction.

Exposons brièvement cette réduction.

... Soit le principe d'identité ; ce qui est est, tout être est lui-même, est identique à lui-même, A est A. — Le principe de contradiction est une forme négative du précédent : un même être ne peut pas à la fois exister et ne pas exister, être ce qui est et ne pas l'être, par exemple être rond et non rond. C'est, on peut dire, le principe des contraires ou des disparates qui s'excluent nécessairement d'un même sujet.

« De là, nous sommes conduits au principe de raison suffisante : s'il y a contradiction à dire le rond est carré, il n'y en a plus à dire le carré est rouge, puisque le rapport d'attribution n'est plus le même : parler du carré, c'est se placer au point de vue de la forme; parler du rouge, c'est se placer au point de vue de la couleur. Mais il y a contradiction à dire : le carré en soi, et comme tel, c'est-à-dire immédiatement et sans condition, est rouge ; car ce qui fait que le carré est carré est *autre* que ce qui fait que le rouge est rouge. Le carré ne peut être rouge par soi et sans condition. Nous arrivons ainsi à cette troisième formule du principe de contradiction : « l'union ou « l'identification inconditionnelle et immédiate du divers est « impossible », ou bien : « le divers ne peut en soi et comme « tel être un et le même » ; ce qui est évidemment une forme négative du principe d'identité. »

Je résumerai mes critiques de cette théorie en deux propositions :

1° On ne trouve le principe de raison suffisante dans le principe d'identité que si on l'y introduit inconsciemment ;

2° Le principe d'identité, s'il régissait seul la pensée, amènerait à nier cela même qui est l'objet habituel des applications du principe de raison suffisante, je veux dire le divers et le changeant.

Pour justifier mes affirmations, je vais essayer de traduire le principe d'identité et ses dérivés en formules exactes et simples, pures de tout élément qui ne soit pas l'être et le non-être, l'identité et la contradiction.

Le principe d'identité doit, me semble-t-il, se formuler ainsi : ce qui est est, l'être est l'être ; et aussi : ce qui n'est pas n'est pas, ou mieux et pour éviter de faire du principe d'identité un jugement négatif alors qu'il est essentiellement positif : le non-être est le non-être, ce qui n'est pas est ce qui n'est pas.

Dans le principe de contradiction, nous ne mettrons tout d'abord que les idées d'être et de non-être avec un rapport négatif. Nous dirons : l'être n'est pas le non-être, ce qui est n'est pas ce qui n'est pas, ou inversement, le non-être n'est pas l'être, ce qui n'est pas n'est pas ce qui est.

Le principe du tiers-exclu ajoute aux rapports précédents celui-ci : ce qui n'est pas l'être est le non-être, et ce qui n'est pas le non-être est l'être, une chose est ou n'est pas. Il n'y a que deux catégories, l'être et le non-être correspondant à l'affirmation et à la négation.

En somme, le principe d'identité affirme que l'être ne fait qu'*un* avec lui-même, et le non-être de même ; le principe de contradiction nie que l'être et le non-être ne fassent qu'un, affirmant par là même qu'ils font *deux ;* le principe du tiers-exclu nie qu'en dehors de ces deux quelque chose fasse *trois* ou davantage.

J'ai évité d'employer l'idée de possibilité ou d'impossibilité et de dire : le contradictoire est impossible, le non-contradictoire est possible ; ou en d'autres termes : l'être ne *peut* pas être le non-être ; l'être qui n'est pas le non-être *peut* être, et réciproquement : le non-être ne *peut* pas être l'être, ce qui *peut* être c'est l'être qui n'est pas le non-être. A ces formules se rattacheraient celles-ci : le nécessaire est, le non-nécessaire est ou n'est pas ; ou, en d'autres termes : ce qui ne peut pas ne pas être est, ce qui peut ne pas être peut ne pas être, ce qui peut être peut être. Ces éléments nouveaux ne doivent intervenir qu'une fois les formules simples posées ; encore faut-il légitimer leur introduction (1).

Ce que j'ai évité encore plus, c'est de parler de temps, de rap-

(1) Je ne le fais pas ici pour ne pas compliquer inutilement cette discussion ; j'en ai dit quelque chose dans l'article déjà cité.

port, de point de vue. Je ne méconnais pourtant pas la vérité de l'axiome : une chose ne peut pas être et n'être pas, en même temps et sous le même rapport; mais l'apparition de ces idées nouvelles dans le principe de contradiction a besoin d'être expliquée et justifiée. Ce n'est pas dans le principe d'identité seul que l'on trouvera la raison de cette formule complexe.

Mais nous pouvons essayer de voir plus complètement le contenu des formules simples que nous avons dégagées, nous verrons ensuite s'il y a lieu de les dépasser et de les modifier.

Notre raison obéit à ces principes directeurs, elle les dégage, les connaît, en voit la vérité ; si elle reste seule en face d'eux, que perçoit-elle ?

L'être est, le non-être n'est pas, tout ce qui n'est pas l'être n'est pas ; l'être est sans restriction aucune, en dehors de lui il n'y a que le non-être qui, d'ailleurs, n'est pas.

Ainsi donc l'être est un — unique et simple — infini, immuable, éternel. En effet, la pluralité suppose qu'*un être n'est pas un* (autre) *être,* ce qui est contradictoire ; la complexité n'est qu'une pluralité d'éléments, donc elle est exclue par là même. L'être fini, c'est *l'être qui n'est pas* ceci ou cela, de même l'être changeant, l'être qui commence ou qui finit ; mais on ne peut formuler cette proposition : « l'être n'est pas », qu'en ajoutant comme attribut le « non-être », toute autre négation portant sur l'être est contradictoire.

C'est le vieux raisonnement de Parménide, et on ne voit pas qu'on puisse rien lui répondre en restant sur ce terrain purement rationnel (ou qui semble tel). D'ailleurs, il constitue, à mon avis, une excellente preuve de l'existence de Dieu.

Mais, en fait, notre esprit ne se borne pas à ce point de vue, et, en dépit de la logique abstraite, il conçoit l'être comme étant en même temps fini, multiple, complexe, changeant. C'est l'expérience qui lui fournit ces modes de pensée dont l'existence est indiscutable. Ne pouvant *a priori* admettre que l'être et le non-être, l'esprit est obligé de les réunir, sans les identifier, en chacune des données de l'expérience et d'y voir un élément positif et un élément négatif. C'est ainsi qu'il ne peut ranger dans le non-être ni lui-même, ni ses pensées, ni leur objet ; il ne peut non plus y voir l'unité, l'infinité, l'immu-

tabilité. Il arrive donc à concevoir *les êtres* à côté de *l'Être,* la diversité à côté de l'unité, le temps à côté de l'éternité.

Et sa confiance en son expérience n'est pas moindre que celle qu'il accorde à sa raison. D'ailleurs, n'a-t-il pas pris dans l'expérience la matière des idées d'être, de non-être, d'identité, d'unité, de durée ? Et s'il a pu monter d'un élan jusqu'à ces conceptions absolues, n'a-t-il pas pris son point d'appui sur l'expérience ? Cette expérience du reste lui a montré de la multiplicité, de la diversité, du changement, bien avant qu'il ait pu s'affranchir de ces aspects de l'être pour s'élever à une région supra-empirique.

En fonction de ces données, le principe d'identité va se traduire en formules nouvelles : une chose est ce qu'elle est, A est A, à un moment donné et sous un certain rapport une chose est ce qu'elle est à ce moment et sous ce rapport ; ou d'une manière moins générale : ce qui est changeant est changeant, ce qui est divers est divers, le carré est carré, le carré rouge est carré rouge.

Des nuances nouvelles s'introduisent aussi dans le principe de contradiction : une chose ne peut pas être et n'être pas en même temps et sous le même rapport, l'être n'est pas un et multiple en même temps et sous le même rapport, ce qui est carré n'est pas non-carré en même temps et sous le même rapport.

Ces formules ne peuvent être affirmées par l'esprit que s'il a *constaté* que certaines choses possèdent en même temps une certaine unité qui permet de dire *une chose* et une certaine complexité simultanée ou successive qui permet de les trouver différentes d'elles-mêmes sous des rapports divers ou à des moments divers. Cette donnée de l'expérience a fourni à la raison l'occasion de *concevoir* l'union de l'un et du multiple, du permanent et du changeant comme indéfiniment possible.

La proposition « tout ce qui n'est pas contradictoire est possible » est vraie désormais de tout ce qui n'est contradictoire ni sous le même rapport ni au même moment.

Mis en présence de ces réalités complexes et changeantes, les principes d'identité et de contradiction vont-ils conduire au principe de raison suffisante ? Nullement. C'est un fait que cer-

taines choses possèdent ou paraissent posséder à la fois l'unité et la multiplicité, la durée et le changement. Appliquez à ce fait le principe d'identité, vous avez : ce qui est un est un, ce qui est multiple est multiple, ce qui est un et multiple est un et multiple. Appliquez-y le principe de contradiction, et vous obtenez : ce qui est un n'est pas multiple en même temps et sous le même rapport, ce qui est multiple n'est pas un en même temps et sous le même rapport.

Si, *à cette occasion,* vous cherchez à vous expliquer comment l'un peut être *uni* au multiple, vous obéissez au principe de raison suffisante. Mais si vous ne voulez obéir qu'aux principes d'identité et de contradiction, vous ne pouvez que nier *a priori* cette union ou l'admettre *a posteriori* dans des formules nuancées.

Mais, dira-t-on, l'esprit ne peut accepter purement et simplement ces formules, il a l'impression qu'il y manque quelque chose. En effet, il ne peut pas ne pas obéir en même temps au principe d'identité et à celui de raison suffisante ; mais le fait d'être soumis également aux deux ne peut pas suffire à les faire identifier.

D'ailleurs, cette idée de raison d'être (cause, substance ou fin est elle-même, comme celles d'être et d'identité, empruntée à certaines données de l'expérience. Si on appliquait le principe d'identité et ses dérivés à ces données, on obtiendrait : ce qui est uni est uni, ce qui est conditionné est conditionné, ce qui est uni ou conditionné n'est pas non-uni ou non-conditionné en même temps et sous le même rapport, là où je constate des raisons d'être je constate des raisons d'être, là où je n'en constate pas je n'en constate pas.

Logiquement, on ne peut rien déduire de plus ; en particulier, on ne peut arriver à cette conclusion : là où je ne constate pas de raisons d'être, il y en a. C'est cependant là une variante du principe de raison suffisante, et nous n'hésitons pas à affirmer des raisons d'être inconnues et même des raisons d'être inconnaissables pour l'esprit humain (1).

(1) J'ai montré dans mon étude sur la Raison et les Principes premiers : 1° comment le principe de raison suffisante ne venait normalement qu'après le principe de cognoscibilité : « Tout ce qui est est connaissable ». 2° Comment ce second

Cependant un problème se pose : comment l'esprit peut-il concilier ces deux affirmations : l'être est un, simple, infini, éternel, immuable ; l'être est multiple, complexe, fini, temporel, changeant ? Il ne suffit pas qu'elles aient deux sources distinctes pour ne pas être en elles-mêmes contradictoires, et si elles sont contradictoires, comment subsistent-elles ensemble dans un esprit dont la loi la plus absolue semble être de ne pas se contredire ?

Non, l'esprit n'abandonne rien ; il obéit aussi à cette loi : « Tout ce qui est connu est. » Il fait disparaître cette apparente contradiction par une nouvelle conception de l'être. Il substitue à sa première idée de l'être un et identique une idée bien plus large et plus vraie. L'Être ne lui paraît pas tellement *limité* par son unité qu'il ne puisse *se reproduire* dans d'autres êtres en les *produisant*.

L'être infini est tellement riche d'être qu'il est inépuisable dans son pouvoir de faire de l'être : on ne conçoit pas de limite à la multiplication et à la différenciation possibles des êtres. Sans cesser d'être lui-même la plénitude de l'être, il fera exister d'autres êtres qui ne pourront ni l'égaler, ni le limiter. Ils auront avec lui tous les rapports possibles, sauf celui qui pourrait altérer cette souveraine possession de l'être. Il existe, lui, parce qu'il est l'Être même, et, s'il n'existait pas avec sa perfection et sa puissance infinies, il manquerait à la série des êtres et parce que sa place serait vide et parce que tout s'écroulerait dans le néant sans le point d'appui qu'il offre aux autres êtres.

L'*unité* qu'il possède semble s'être brisée dans son œuvre, mais elle y reparaît sous une autre forme, celle de l'*union*. L'union est l'unité du multiple et du divers. Cette définition montre immédiatement que ces deux notions pourtant si voisines sont irréductibles. De même que la négation se rattache à l'affirmation mais ne s'y réduit pas, de même l'union se rattache à l'unité et s'en distingue.

L'union est d'ailleurs elle-même susceptible de plusieurs

principe donnait l'objectivité au principe de contradiction : « Ce qui est inconnaissable (le contradictoire) n'est pas » ; et au principe de raison suffisante : « ce qui ne peut pas ne pas être pensé (les raisons d'être) ne peut pas ne pas être ».

formes. Elle est tantôt extérieure aux êtres comme ces grands cadres de l'espace et du temps où notre esprit range ce qu'il connaît, tantôt plus intime comme le lien qui rattache la cause à l'effet, la manière d'être à la substance. Ces liens constituent des raisons d'être et forment comme un réseau infrangible et souple qui, d'être à être, relie tout sans rien immobiliser. Le fleuve de l'être n'interrompt jamais son cours : il semble se perdre en mille canaux, mais ne quitte qu'en apparence l'océan qui s'épanche sans se donner.

La forme la plus surprenante peut-être de cette fécondité de l'être, et où l'identité se combine étrangement avec la distinction et même la diversité, c'est la connaissance. Qu'on l'étudie dans l'image ou dans l'idée, elle est l'identité de nature dans deux modes différents de l'être. J'attribue à l'objet tous les caractères que je trouve dans l'idée que j'en ai, avec cette seule différence qui semble inexprimable et simple, c'est que dans l'objet ils sont *réels,* tandis que dans mon esprit ils sont *idéaux,* c'est-à-dire à l'état de pensée. Le papier est blanc, l'image que j'en ai est blanche, il est étendu, et son image aussi ; solide dans les deux cas, froissé, il est deux fois sonore, etc. On hésite cependant à attribuer à l'image la solidité comme on lui attribue la couleur et le son. Cette hésitation tient à nos habitudes d'esprit, mais ne doit pas nous faire illusion. L'image d'un objet blanc et solide, connu comme tel, renferme idéalement à titre égal la solidité et la blancheur. On dira peut-être que nous touchons et remuons avec la main cette feuille de papier réelle, non l'autre. Mais rien ne nous empêche dans le domaine idéal d'en faire autant, — toujours par la pensée. Quand je me suis fait cette objection, j'ai fait mentalement le mouvement de la main qui saisit une feuille de papier. Il serait d'ailleurs contradictoire d'attribuer par la pensée à l'être des caractères non pensés. Comme aussi il est impossible à l'esprit de ne pas objectiver spontanément ses représentations.

Dans l'ordre réel, la fécondité de l'être suit une double direction, celle de la ressemblance et celle du contraste. Elle multiplie les êtres dans la même espèce et les présente semblables ; elle multiplie les espèces et les genres et les diversifie à l'infini. Dans la même espèce, il se produit aussi une diversité illimi-

tée de physionomies individuelles, tandis que dans les espèces différentes, on retrouve des traits communs. On dirait que l'unité ne peut se perdre absolument, mais que l'épanouissement de l'être la fait reculer indéfiniment.

Et l'on peut revenir sur l'union de tout cela ; être et connaissance, multiplicité, diversité, de tous côtés s'aperçoit l'interdépendance, la solidarité de toutes ces formes.

L'être est cause et objet de la connaissance ; à son tour, la connaissance agit sur l'être pour le créer à nouveau.

La substance une et permanente groupe les phénomènes divers et changeants. Elle rappelle l'Être un et identique, et, pour la désigner, on se contente souvent de ce mot « l'être ».

La causalité est une image de la surabondance de l'Être qui se dépasse lui-même. Par elle, il semblera que 1 devient 2 ou plus exactement que 2 devient 3, car si la cause première est unique dans l'acte de produire, les causes secondes sont toujours au moins deux, et aucune d'entre elles ne fait quelque chose de rien.

La causalité c'est le réel conduit par le temps du présent vers l'avenir ; la finalité, c'est l'avenir venant par le moyen de la connaissance conduire le présent.

La pensée, plus libre en un sens et plus puissante en nous que le réel, garde le passé, prévient l'avenir, gouverne le présent, tandis que le réel n'est constitué que par la limite toujours mouvante d'un passé et d'un avenir qui n'est pas encore. Elle est à la fois conséquence, puis agent de cet effort constant de l'être pour s'agrandir, s'unifier et se rapprocher ainsi de sa source.

Voilà des idées qu'on demanderait vainement aux principes d'identité et de contradiction même appliqués aux données de l'expérience.

Il nous reste à reprendre en détail certaines analyses que le R. P. Garrigou-Lagrange emprunte à M. Penjon et à en montrer les points vulnérables.

Examinons donc les deux propositions : « Le carré est rond », « le carré est rouge ». *Si l'on ne sort pas du point de vue général,* on a parfaitement raison de les condamner également au nom du principe de contradiction. En en effet, l'attribut n'y est

pas identique au sujet, il n'est pas ce que le sujet est, il est quelque chose que le sujet n'est pas. Le « rond » et le « carré » sont deux espèces différentes d'un même genre prochain « forme » (1). Le « rouge » et le « carré » appartiennent à deux genres prochains différents « forme » et « couleur ». Or, qui dit de deux choses qu'elles sont différentes dit que l'une n'est pas l'autre, par conséquent qu'elles ne peuvent être identifiées.

Pour condamner la première formule, l'esprit n'a qu'à se rappeler l'opération par laquelle il a distingué parmi les formes le carré du rond. Pour condamner la deuxième, il doit rattacher les deux termes de la proposition aux deux espèces, forme et couleur, qu'il avait distinguées dans les propriétés de la matière. Mais l'esprit n'hésite pas plus dans un cas que dans l'autre, quand il reste en présence d'idées générales et qu'il cherche un rapport d'identité. Il n'y a d'ailleurs qu'à écrire plus explicitement : le carré est *le* rond, le carré est *le* rouge, ou le carré est *un* rond, le carré est *un* rouge ; on saisit tout de suite qu'on ne peut pas dire cela comme on peut dire : le carré est *le* quadrilatère à angles et côtés égaux, le carré est *un* polygone.

Je me demande si le R. P. Garrigou-Lagrange n'a pas inconsciemment passé du général au particulier (2) et pensé les propositions : « *ce* carré est rouge », ou « *un* carré est rouge » ; ce qui n'a rien de choquant quand on se place au point de vue de l'expérience. C'est ainsi que l'on parle lorsque, voyant un carré rouge, on analyse sa sensation et on y reconnaît deux éléments réunis dans une même donnée, l'un qui se rattache à l'idée de forme carrée, l'autre à l'idée de couleur rouge. L'union de ces deux éléments est un fait qui se constate de même que leur distinction. Le principe d'identité nous fera

(1) M. Penjon les appelle deux qualités différentes de même espèce.

(2) « S'il y a contradiction, écrit-il, à dire : le rond est carré... *il n'y en a plus* à dire : le carré est rouge, puisque le rapport d'attribution n'est plus le même : parler du carré, c'est se placer au point de vue de la forme ; parler du rouge, c'est se placer au point de vue de la couleur. Mais il y a contradiction à dire le carré en soi... est rouge. » Si on ne cherche que des identités, il est tout aussi contradictoire d'en trouver une entre la forme et la couleur qu'entre le rond et le carré.

affirmer que ce qui est distinct est distinct, ce qui est uni est uni, ce qui est distinct et uni est distinct et uni. Le principe de contradiction nous empêchera d'introduire une négation dans l'attribut de ces diverses propositions, il ne nous parlera en rien de *condition*.

Mais, en restant dans le domaine des idées générales, nous pouvons formuler ces autres assertions : le carré est uni au rouge, tous les carrés sont unis au rouge. Si nous les examinons au point de vue de l'identité, nous les condamnerons, car il est impossible de dire : le carré — est — uni au rouge. Mais si nous nous plaçons au point de vue de l'union ; le carré — est uni — au rouge, nous sommes en présence d'une proposition admissible, quoique hypothétique et à démontrer.

Il ne faut pas que l'analyse logique nous fasse illusion ; il serait arbitraire et faux de dire que l'esprit ne conçoit et n'affirme que des rapports d'identité. C'est un fait que nos jugements en traduisent d'autres. M. Penjon lui-même, quand il parle de condition, d'union, de temps, de différence, etc., fait allusion à des rapports qui ne se confondent pas avec celui d'identité.

Je me permettrai aussi de trouver mal rédigées les trois formules que ce philosophe donne du principe de contradiction.

Voici la première : « L'être et le non-être ne peuvent être unis en même temps dans le même objet. » Cependant, on peut les concevoir comme unis simultanément pour constituer un être fini, de même qu'on peut les concevoir unis successivement pour constituer un être changeant — la phrase elle-même suggère cette dernière manière de voir. Il est vrai que c'est le même mode d'être qu'on affirme et qu'on nie dans la succession, tandis que ce sont des modes différents qu'on affirme et qu'on nie dans la simultanéité ; mais cela même prouve qu'il faudrait préciser davantage. D'autre part, comment peut-on appeler *le même* un objet qui unit successivement l'être et le non-être. Il valait bien mieux s'exprimer comme autrefois : « Une chose ne peut pas être et n'être pas en même temps et sous le même rapport. »

La deuxième formule est celle-ci : « Deux qualités différentes de même espèce (comme carré et rond) ne peuvent être

unies en même temps et dans le même objet. » Encore de l'obscurité : la coupole romane n'est-elle pas une certaine union du carré et du rond ? Le drapeau français, cette page d'écriture, ne sont-ils pas l'union de plusieurs couleurs différentes dans un même objet ? Il faudrait préciser le sens du mot objet et ne pas laisser l'esprit dans l'hésitation devant le texte d'un principe premier.

M. Penjon ne paraît pas plus heureux dans sa troisième formule : « Une union inconditionnelle et immédiate de qualités différentes de n'importe quelle espèce n'est pas possible, ou, le divers en soi et comme tel ne peut pas être un et le même. » A la page précédente, la phrase commençait ainsi : « l'union ou l'identification inconditionnelle... » J'avoue que je ne comprends pas qu'on puisse dire à volonté l'*union* ou l'*identification ;* j'avais toujours cru que l'union supposait la non-identité des choses unies et que l'identification, au contraire, supposait l'identité, l'unité, là où on croyait d'abord avoir affaire à des choses diverses. Je cherche vainement comment ce principe d'identité, en nous montrant impossible l'*identification* de deux qualités différentes, nous avertit que leur *union* est impossible sans certaines *conditions* et que certaines conditions la rendent possible.

Je trouve aussi peu de précision dans le terme *un*. Le divers peut être un de l'unité d'*union,* mais non de celle de *simplicité*. Que ce qui paraissait simple se révèle divers à l'analyse, nous passons de l'idée de pure unité ou de simplicité à l'idée de cette sorte d'unité qui est l'union. Quant à exiger que l'union d'éléments divers ait sa raison d'être, il n'y a que le principe de raison suffisante qui nous en donne le droit. On chercherait l'idée de raison d'être dans celle d'union ou de divers aussi vainement que celle de rouge dans celle de carré.

Je lis dans le dernier ouvrage de Mgr Farges, *La Crise de la Certitude,* à la page 150, un essai analogue de réduction du principe de causalité au principe d'identité. J'y retrouve la même erreur d'analyse.

« *Ce qui commence,* dit-il, est un être qui passe de la possibilité à l'existence. Peut-il y passer tout seul, sans contredire au principe d'identité ? Toute la question est là. Le principe

d'identité affirme qu'un être est identique à lui-même ($1 = 1$) ; et partant qu'il ne peut cesser, par lui-même et tout seul, d'être identique à lui-même, sans se contredire lui-même, puisqu'il se poserait lui-même autre qu'il n'est. Non seulement *un* égale *un*, mais il ne peut jamais devenir *plus un* ou *moins un*, par lui-même et sans une addition ou une soustraction étrangères, sinon l'être ne serait plus identique à lui-même, puisqu'il pourrait valoir tantôt plus, tantôt moins, par sa seule valeur.

« ... Comme l'être qui commence passe de la possibilité à l'existence, je puis le représenter par zéro d'existence, avant ce passage, et après par le chiffre 1. Si ce passage s'opère tout seul et sans cause, j'aurais l'équation absurde $0 = 1$; absurdité qui disparaît seulement par l'intervention d'un facteur étranger : $0 + x = 1$. Si l'on ne veut rester dans l'absurde et la contradiction, il faut donc admettre la nécessité de ce facteur nouveau, quelle qu'en soit la nature, x, que l'on appelle cause, et dire que tout ce qui commence doit avoir une cause. »

Je vais continuer à mettre le raisonnement sous forme algébrique.

Si $0 + x = 1$, j'en conclus que $x = 1$, et, en remplaçant ces lettres par leur valeur, que la cause égale l'effet, et réciproquement. La cause et l'effet étant identiques ne peuvent se distinguer, et cela revient à dire que l'être est éternel et immuable. Si on change l'équation en celle-ci $0 + x = x + 1$, l'absurdité reste la même. Que nous représentions la possibilité par 1 et la réalité par 2, nous obtenons $1 + x = x + 2$, ce qui n'est pas plus satisfaisant.

Essayons de remplacer l'addition par la multiplication, qui symbolise mieux la causalité, les algébristes nous diront que $0 \times x = 0$ ou $1 \times x = x$ ou $2 \times x = 2x$, $n \times x = nx$, ce qui ne réussit pas mieux à représenter la causalité. Cependant, si x égalait l'infini, le produit serait un nombre fini $0 \times x = n$, et Malebranche triompherait, lui qui veut faire de la causalité le privilège exclusif de Dieu.

Reste l'équation $0 = 1$ qu'on nous a opposée, je ferai remarquer qu'elle ne traduit pas notre conception d'un commencement sans cause. En effet, qu'y a-t-il dans l'idée de commencement? ceci, et ceci seulement : l'idée d'un avant correspondant

au non-être, l'idée d'un après correspondant à l'être. 0 représente donc le passé, et 1, le présent ; ce n'est donc pas au même moment que se rapportent 0 et 1, il n'y a donc pas contradiction.

Mais on a défini ce qui commence : l'être qui passe de la possibilité à l'existence. Si l'on ne veut obéir qu'au principe d'identité, il faut dire le possible est de l'être ou du non-être ; et cela semble également impossible. Mais le possible se conçoit sans peine si on laisse le point de vue de l'identité pour envisager celui de la raison d'être, de la fécondité. L'être est lui-même et par sa puissance plus que lui-même. Identique à lui-même, il se reproduit en des formes d'êtres qui lui sont unies et plus ou moins semblables sans lui être identiques.

Qu'un panthéiste ne veuille voir que de l'identité dans les rapports de l'Être avec les êtres, c'est logique ; qu'un déiste adopte cette thèse, je ne le comprends pas. Aussi, M. Penjon, évitant le panthéisme, aboutit à un étrange... dualisme. Il dit formellement à la page 112 de son *Précis* : « Il ne peut y avoir aucun rapport entre un être identique à soi-même et un changement qui n'exige une cause que parce qu'il est précisément étranger à la nature absolue et invariable des choses. De cela seul qu'un changement se produit, un autre changement a dû se produire qui le rend possible et ainsi de suite dans une régression indéfinie. Que cette remarque ait une grande portée en ce qu'elle exclut toute hypothèse d'une cause première des changements, nous aurons plus tard l'occasion de le montrer. Bornons-nous à dire que, pour les mêmes raisons, car c'est la même chose en d'autres termes, toute substance est, par cela seul qu'elle est une substance, incapable de produire aucun changement, d'être cause en aucune manière. »

Toujours pour pouvoir ramener les divers principes à celui d'identité, Mgr Farges avait ainsi défini le jugement analytique : « Celui dont l'attribut est contenu dans l'essence du sujet ou de ses relations essentielles, de telle sorte qu'on ne peut nier l'attribut du sujet sans contradiction. »

Il faut, à mon avis, établir une différence très nette entre les attributs qui sont contenus dans l'essence même du sujet et ceux qui ne sont que dans ses relations essentielles.

Si vous avez une idée complexe et que vous en discerniez les divers éléments, vous obéissez au principe d'identité en attribuant à cette idée les éléments qui la constituent. Mais vous aurez beau analyser une idée, vous ne trouverez pas *en elle* les relations qu'elle peut avoir avec d'autres. Une relation ne se conçoit pas avec un seul terme, mais avec deux au moins, elle n'est pas non plus un élément présent dans l'un ou l'autre, ni dans l'un et l'autre des termes. Elle les unit, mais n'en fait pas partie. Et, lorsque deux termes sont présents simultanément dans l'esprit, la relation apparaît non comme *identique* aux deux termes, mais comme les *unissant*. Si elle n'exprime pas une identité, il n'y a pas contradiction à la nier ; il y a erreur et même *inintelligibilité*, parce que la relation relève du principe de raison suffisante : tout est intelligible. Nous cherchons l'explication des choses ou dans leur nature ou dans leurs relations, l'existence de Dieu s'explique par sa nature, celle des créatures par leurs relations.

Pour justifier sa définition du jugement analytique, Mgr Farges cite l'axiome : « Le tout est plus grand que sa partie », en disant qu'il n'exprime qu'un rapport nécessaire et qu'on ne peut cependant le nier sans contradiction. Je reconnais que la négation de cet axiome serait une contradiction, mais il me semble que l'idée de l'attribut est bien comprise dans celle du sujet. En effet, le tout est essentiellement une grandeur formée par la réunion de plusieurs grandeurs, c'est-à-dire par des parties plus d'autres parties. C'est donc dans la notion même du « tout » que l'on perçoit l'accroissement de grandeur que donne à une partie le fait d'être réunie à d'autres.

Sans attacher une importance extrême aux questions de terminologie, je considère comme anormale la définition du jugement analytique que donne Mgr Farges. Cette expression devrait être réservée aux jugements où l'on n'ajoute rien à l'essence du sujet, et on devrait appeler jugements synthétiques nécessaires ou *a priori* ceux qui expriment des relations essentielles. On peut donner raison à Kant sur ce point sans inconvénient, car la valeur du principe d'identité n'est pas supérieure à celle du principe de raison suffisante, et on peut amener logiquement à douter du premier principe quiconque s'aviserait de douter du

second. Que les scolastiques se rassurent donc, eux qui semblent préoccupés de montrer sous la forme la plus brutalement évidente l'erreur de ceux qui nient le principe de raison suffisante.

M. Penjon paraît conduit par une autre idée préconçue. D'après lui, il ne pourrait y avoir plusieurs principes indépendants sans supprimer l'unité de la connaissance, ni plusieurs principes en liaison logique sinon de détermination ou de conséquence. Cette affirmation ou plutôt cette négation me paraît arbitraire. Au lieu de décréter *a priori* ce qui gouverne notre pensée, il faut chercher dans une analyse de cette pensée, telle que l'expérience nous la montre, de quels principes elle dépend. Si cette analyse n'en révèle qu'un seul, on dira qu'il n'y en a qu'un ; si elle en montre plusieurs, on dira qu'il y en a plusieurs ; si on ne peut découvrir entre eux ni rapport de détermination ni rapport de conséquence, il ne faudra pas leur en attribuer. Je crois avoir montré jadis qu'il y a au moins trois premiers principes irréductibles et solidaires, l'essai de réduction tel qu'il a été réalisé, soit par M. Penjon, soit par Mgr Farges, ne me paraît pas avoir montré l'inexactitude de ma thèse : Ils ont obéi au besoin d'unité qui caractérise notre raison, mais l'être et la pensée concilient avec une certaine unité une richesse que nos systèmes ne peuvent enclore.

A. BOUYSSONIE.

LES VIEILLES PREUVES

DE L'EXISTENCE DE DIEU

(Fin).

M. Le Roy s'attaque ensuite à l'argument de la cause première, dont il fait, sans motif déclaré, une « seconde forme » de la preuve par la contingence. Il est cependant difficile, en rigueur logique, de réduire l'un à l'autre les *moyens* spéciaux de ces deux raisonnements.

Les critiques du savant mathématicien contre la preuve par la causalité efficiente peuvent se résumer en ces termes : 1° il y a confusion de l'ordre chronologique et de l'ordre ontologique ; 2° on suppose le morcelage de l'univers ; 3° on use à faux du principe de causalité ; 4° la question de la cause ne peut même pas être posée. Sous ces quatre objections l'argument s'écroule et disparaît.

Le voici d'abord tel que le propose saint Thomas lui-même : 1° Le *fait général* qui lui sert de base est ainsi présenté : *Invenimus in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium.* On ne constate pas ici seulement l'existence de causes efficientes dans la nature, mais celle d'un *ordre,* d'un *enchaînement* de causes de ce genre, car c'est sur ce fait particulier de l'enchaînement que porte toute la preuve. Prenons un exemple : les arbres produisent des fleurs et des fruits, sous l'action de forces vitales internes et de causes extérieures qui constituent ensemble une vraie chaîne de concours nécessaires à ce travail de germination. Les anciens admettaient la coopération des corps célestes eux-mêmes dans les œuvres de la nature. Il en résultait, dans leur système du monde, l'unité de l'univers. La science moderne n'est pas en contradiction sur

ce point avec l'antiquité. — 2° A ce fait s'applique d'abord le principe rationnel suivant : *non est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius*, ce qui est évident. — 3° Intervient alors le principe de la non-régression à l'infini : *non est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum, quia... si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit medium nec ultimum.* — 4° La conclusion s'impose : *Ergo necesse est ponere aliquam causam efficientem primam.* D'après le commentaire du cardinal Cajétan, cette preuve par la cause efficiente ne conduit qu'à un *efficiens primum, non curando an illud sit corpus vel incorporeum, hoc enim queretur infra.*

Contre ce raisonnement M. Le Roy élève en premier lieu l'objection suivante : Il y a confusion manifeste entre l'ordre chronologique, qui est le point de vue des origines de la création, et l'ordre ontologique, point de vue de l'existence actuelle ou de la conservation des êtres; et il fait observer qu' « il n'est pas plus difficile de concevoir que la possibilité de la progression se prolonge indéfiniment soit vers le passé soit vers l'avenir », et qu'il n'y a « rien d'inconcevable à procéder sans fin dans une direction aussi bien que dans l'autre ».

Cette remarque est de tous points conforme à la doctrine de saint Thomas sur la possibilité de la création *ab æterno*. Rien ne s'oppose, j'en conviens, à ce que l'on remonte à l'infini la série des générations et des causes efficientes sucessives, sans arriver jamais à une première cause dans la durée, comme l'on peut remonter également à l'infini la série des instants dont le cours fait les années et les siècles. Mais telle n'est pas la question présente, ni le sens de l'argument. Il s'agit de voir que la raison exige, pour la série des causes efficientes qui concourent à la production d'un effet, comme pour celle des moteurs ou des êtres nécessaires, un *primum agens*. Voilà l'exacte portée de la vieille preuve.

Elle apparaît clairement si l'on considère que, sans causalité *première*, l'on ne peut concevoir de causalité *seconde*, et par conséquent qu'il est impossible d'admettre une série indéfinie d'agents *seconds* sans affirmer l'existence d'un *premier* qui soit cause et point effet. *In omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii. Remota autem causa,*

removetur effectus. Ergo si non fuerit primum, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus nec causæ efficientes mediæ, quod patet esse falsum. Ce premier agent apparaît donc à la raison avec évidence, comme une nécessité logique absolue.

Pas n'est besoin de donner à la preuve une portée de l'ordre chronologique. Sur ce point je tombe d'accord avec M. Le Roy. Mais la valeur ontologique de l'argument est évidente. Non, s'écrie M. Le Roy, parce que le *postulat du morcelage* est une erreur grossière du sens commun. On ne peut pas, dit-il, « numéroter les phénomènes de l'univers, les objets de la nature », ni en « assimiler la série à un train d'engrenages ». Et il ajoute : « Si les causes doivent être rangées les unes à côté des autres en suite numérique, il faut bien en venir à un numéro 1. » Mais il n'en est pas ainsi. « Nous sommes en présence de continus indéfiniment divisibles, mais non pas infiniment divisés. Un élément n'est en somme jamais qu'une découpure plus ou moins artificielle introduite par l'esprit et opérée en vue de l'analyse et du discours... Il n'y a pas de phénomènes juxtaposés numériquement, mais une continuité phénoménale hétérogène où le nombre est apporté par nous seuls. Dès lors, tombe l'argument de la cause première, puisqu'on n'a plus à compter des causes. » Nous voici encore en face du *monisme phénoméniste,* c'est-à-dire d'une « élaboration mentale » qui peut servir, si l'on veut, à *symboliser* de quelque manière la vision scientifique superficielle des phénomènes de l'univers, mais qui ne répond nullement aux préoccupations métaphysiques de la raison, qui n'a aucun droit de contredire, au point de vue ontologique, les affirmations du sens intime et des sens externes sur la distinction réelle des êtres et leur séparation en individus dans les divers genres ou espèces de la nature.

D'ailleurs, c'est se faire de la preuve en question une idée fausse que de la lier à un numérotage quelconque de pièces ou éléments d'une série. Cette preuve suppose le fait général, constaté et affirmé par le sens commun, qu'il y a des séries de causes et d'effets : rien de plus. La raison en déduit à l'évi-

dence que la série est inconcevable en dehors de l'hypothèse d'une cause qui ne soit pas un effet, c'est-à-dire d'une cause efficiente première. Voilà tout. Aucun numérotage de la série n'est nécessaire.

Mais d'autres difficultés se dressent. Suivant M. Le Roy, « l'hypothèse d'une cause première est inadmissible, car, que serait alors la cause numéro 2, le premier effet contigu à la cause première ? Un objet d'expérience possible, qui n'aurait pas de cause dans le plan de l'expérience. Comment concevoir cela ?... Ou bien on ne regarde pas le lien de causalité comme identique dans le passage du second terme au premier : alors la série demeure irréparablement incohérente ; une coupure infranchissable, un hiatus infini la décapite, et son principe générateur ne lui permet pas de s'achever. Ou bien, c'est le même rapport de causalité que l'on place à tous les échelons : et alors Dieu devient un objet du monde phénoménal. »

Je dois avouer avec franchise que ce dilemme et ce raisonnement ne me causent nul embarras. Je conçois fort bien, et sans le moindre effort d'esprit, que le premier effet de la cause première n'ait pas de cause dans le plan de l'expérience sensible. Quel inconvénient y a-t-il à cela ? Je ne regarde pas le lien de causalité qui existe entre cet effet premier et la cause première comme ontologiquement identique à ceux qui rattachent ensemble les autres causes et effets de la série, et je ne conçois pas qu'il résulte de cette manière de voir ni incohérence, ni coupure infranchissable, ni hiatus infini. Car enfin on devrait nous dire en termes clairs pour quelles raisons le lien de causalité qui unit les êtres à Dieu doit être conçu comme ontologiquement identique à ceux qui lient les effets matériels à leurs causes naturelles. Ne suffit-il pas d'une identité logique pour la valeur de l'argument ?

Mais, poursuit M. le Roy, « c'est là oublier la critique justement dirigée par Kant contre un usage transcendant du principe de causalité. Celui-ci n'appartient qu'à la législation interne de l'ordre phénoménal, qu'il ne peut donc servir à dépasser. » Mais non, je n'oublie pas cette critique de Kant ; je n'en tiens aucun compte, voilà tout, parce qu'elle n'est fondée que sur la théorie fantaisiste du conceptualisme kantien,

et des jugements synthétiques *a priori,* et que j'admets comme faits et principes d'évidence naturelle et rationnelle la valeur objective de nos facultés de connaître, en particulier de la raison. Nous touchons encore ici le fond même du débat entre M. Le Roy et nous : ce mathématicien est un adepte fervent de la philosophie qui procède à l'inverse du sens commun, et nous sommes de l'autre.

Cet état d'esprit de M. Le Roy apparaît surtout dans les lignes suivantes : « En présence du spectacle que nous offre la nature, la question « qui a fait cela ? » manifeste l'anthropomorphisme naïf de l'attitude. Elle contient déjà subrepticement la réponse. Mais aussi ce n'est pas la vraie question. La science, en réalité, ne la résout ni ne la pose aucunement ; elle cherche dans quelles conditions et en vertu de quelles nécessités immanentes les phénomènes s'accomplissent : voilà tout. Rien n'autorise à considérer le monde, c'est-à-dire la totalité des phénomènes, comme un phénomène nouveau qu'il faudrait à son tour expliquer : car expliquer un phénomène, c'est en somme le penser en fonction du Tout. »

Voilà bien, certes, du sens commun renversé ! Une machine étant construite, dès là que l'on sait quels ouvriers ont forgé les pièces et quels ouvriers les ont placées, il n'y a pas à se demander qui a conçu la machine, qui en a fait le plan, qui en a dirigé le montage et la fabrication, ni d'où l'on a tiré les matières premières, etc., car la machine n'est pas un « phénomène nouveau » qu'il faille expliquer à son tour. C'est ce que dit M. Le Roy. Le bon sens dit le contraire. Mais il paraît que la science se borne à « penser un phénomène en fonction du tout », c'est-à-dire à « chercher dans quelles conditions et en vertu de quelles nécessités immanentes » il se produit, sans poser la question « qui a fait cela ? » Je veux bien limiter à cela le rôle propre de la science, et je pense même qu'elle agirait sagement en ne sortant pas du terrain de ses méthodes d'observation et d'expérimentation, en ne s'aventurant jamais sur le domaine spécial de la philosophie, en restant muette sur les questions d'essence, d'origine et de finalité, en ne se prêtant pas à patronner le *monisme phénoméniste,* dont on veut faire un système de métaphysique, ni à favoriser un criticisme plus ou moins transcen-

dant qui échappe totalement à sa compétence ; oui, je souhaite que la science se renferme en son enclos. Elle ne pose pas, assure M. Le Roy, la question d'origine et d'auteur. C'est bien, elle reste ainsi dans son rôle. Mais de quel droit s'aviserait-elle d'interdire à la raison spéculative de la poser, et prétendrait-elle contenir l'esprit humain dans les bornes de l'expérience sensible ? Il paraît que poser des questions pareilles c'est de l' « anthropomorphisme naïf ». Que M. Le Roy prenne garde : à ne vouloir pas faire l'homme, à vouloir faire l'ange, ne s'expose-t-il pas au péril de l'alternative précisée par Pascal ? Il se flatte d'être de cette classe distinguée de raffineurs de quintessence mentale, issus des sophistes grecs et réhabilités par Kant, qui se vantent de philosopher à l'inverse du sens commun et de prouver par là l'immense supériorité de leur esprit. L'un d'eux me disait un jour avec dédain, à propos d'un bon ouvrage scolastique sur l'âme humaine : « Qu'est-ce que cela : existence, simplicité, spiritualité, immortalité de l'âme ? Mais ces questions ne se posent pas. » Et il ajoutait : « Voyez-vous, la philosophie n'est pas ce que vous pensez ; elle n'a pas pour objet de faire de pareilles recherches. Sa place la voici : elle occupe un rang distingué sur le rayon de la poétique. » Si un tel langage ne décèle pas de l'anthropomorphisme naïf, n'y pourrait-on pas découvrir un grain d'orgueilleux humanisme ? En ramenant la philosophie au genre littéraire des jeux d'esprit et des amusements distingués, ne dispense-t-on pas ceux qui croient à la valeur de la raison de prendre au sérieux les œuvres de pareils philosophes ? Quoi qu'ils en disent, la question « Qui a fait cela ? » se pose d'elle-même invinciblement devant l'intelligence humaine en face du spectacle de la nature, et ce n'est pas le sourire des invertis du sens commun qui empêchera la raison de chercher et d'affirmer la cause première.

*
* *

Nous arrivons, avec M. Le Roy, à l'argument des causes finales. Il a pour point de départ le *fait général* suivant : *Videmus quod aliqua quæ cognitione carent operantur propter finem...* Sur ce fait l'on raisonne ainsi : *Ea quæ non habent cognitionem non tendunt ad finem nisi directa ab aliquo cogno-*

scente et intelligente... Ergo est aliquid intelligens a quo omnes res naturales ordinantur ad finem.

Pour M. Le Roy c'est là « une preuve d'orateur et de poète lyrique plutôt que de logicien », car « l'objection du mal, de la douleur, de la souffrance, atteint par la base » cette preuve populaire. De plus, « la preuve est au moins incomplète, insuffisante, car on n'en peut conclure que l'intelligence et la sagesse dont on parle soient « infinies et créatrices » ; elle suppose que « le monde a un auteur distinct de lui, et elle ne peut servir qu'à prouver l'intelligence et la sagesse de cet auteur, peut-être aussi qu'il est unique, sans d'ailleurs pouvoir aller jusqu'à établir sa perfection. Or, comment démontrer qu'il y a un auteur du monde ? »

Il est certain que la preuve en question ne démontre pas que l'intelligence directrice des forces naturelles soit infinie et créatrice ; ce n'est pas là son but ; ni par conséquent que le monde ait un auteur, un créateur : elle n'est pas apportée à cet effet. Ce qui est prouvé par elle, c'est un *primum gubernans intelligens ;* et cela nous suffit. Lors donc que M. Le Roy qualifie la preuve d'incomplète et d'insuffisante, il fait voir qu'il n'en saisit pas bien le sens et la portée.

Quant à l'objection tirée du mal, il est vrai qu'elle obscurcit et trouble la démonstration, mais il est faux qu'elle détruise l'argument et lui ôte sa valeur logique. Les défauts d'une œuvre d'art n'empêchent pas qu'il y ait en elle une finalité voulue, préconçue, intentionnelle, quoique imparfaitement exécutée, et par suite que l'on ne puisse l'expliquer par le concours fortuit de forces aveugles, mais qu'il faille affirmer l'intervention d'une intelligence directrice. De même pour le mal qui existe dans l'univers. Tout au plus nous empêcherait-il de conclure à l'infinie sagesse et puissance de la Cause intelligente qui dirige les agents naturels, si nous n'avions par ailleurs des raisons démonstratives de formuler quand même cette conclusion. Mais en aucune façon la présence du mal dans le monde, dès là qu'il ne détruit pas la réalité des *intentions* qui apparaissent évidemment dans les ouvrages de la nature, ne peut enlever à la preuve par les causes finales sa force probante en faveur d'une Providence.

Car, si plus que les autres cette preuve se prête à l'éloquence

et à la poésie, elle n'en constitue pas moins un argument d'une rigoureuse logique. Le principe de causalité y joue son rôle rationnel le plus simplement qu'il soit possible. L'effet exige une cause proportionnée ; et donc un effet où l'*intention* se manifeste ne peut être attribué qu'à une cause intelligente. La science fait une application constante de ce raisonnement. L'anthropologie préhistorique notamment en use sans cesse pour conclure, sur le vu d'ossements, d'outils ou de pierres, à l'existence de l'homme ou d'un pithécanthrope intelligent, à telle ou telle époque reculée de la formation du globe terrestre. Pourquoi ne servirait-il pas à prouver que les organismes vivants doivent l'existence à une Cause intelligente générale qui a dirigé à cette fin les forces de la nature ? Est-ce que la vie dénote moins qu'un silex taillé ou poli l'intention préméditée d'atteindre un résultat préconçu? La preuve par les causes finales a donc sa valeur logique propre, sans nul recours à quelque autre argument, même et surtout à l'argument ontologique.

Mais, objecte M. Le Roy, la science, qui devrait la renforcer, l'affaiblit plutôt chaque jour. « En effet, dit-il, la science reste défavorable aux causes finales que nulle part elle ne discerne avec évidence, qui ne lui sont d'aucun usage et dont elle ne conçoit pas l'action. » Et que vient faire ici la science ? Pourquoi sort-elle de son domaine propre ? Si elle se borne à observer et à expérimenter, qu'avons-nous besoin d'elle pour discerner avec évidence que l'œil est fait pour voir et l'oreille pour entendre, et que tout être vivant est une œuvre d'art incomparable ? La finalité intentionnelle n'est pas objet de constatation scientifique, mais de perception humaine, de connaissance simplement raisonnable et de vulgaire bon sens ! Si une certaine science se montre défavorable aux causes finales, on peut la mettre au défi d'en rendre raison par aucun argument scientifique, et la convaincre sans peine d'obéir en cela à quelque parti pris philosophique qui échappe totalement à sa compétence. Et que nous importe que les causes finales ne lui soient d'aucun usage et qu'elle n'en conçoive pas l'action propre ? Cela est-il donc absolument nécessaire ? Il nous suffit parfaitement que ces causes servent à la raison pour faire la synthèse du

monde, et que leur mode d'action soit d'ordre intellectuel et volontaire, leur activité d'ordre mental. Où la science n'atteint pas, la raison pénètre et se livre à ses recherches philosophiques. Dans ces hauts problèmes, ce n'est pas la science qui peut prétendre au contrôle de la raison.

Il va sans dire que M. Le Roy nous fait encore ici le reproche d'anthropomorphisme, parce que, dit-il, « notre preuve sous-entend je ne sais quelle notion juridique des lois naturelles », et qu'elle « postule une analogie entre notre action et celle de la nature, entre nos œuvres et les siennes », et qu'elle « suppose et implique l'assimilation de l'univers à un ouvrage *médité* qui décèlerait l'existence d'un *ouvrier* ».

Ce reproche est devenu chez quelques modernes une façon de *tarte à la crème* qu'ils servent à toute occasion. Parce que leur philosophie procède à l'inverse du sens commun — ce qui sent bien aussi l'anthropomorphisme, mais celui des acrobates qui vont sur leurs mains et à reculons — ils ont besoin de railler ceux qui s'obstinent à aller droit sur leurs pieds à la manière de tout le monde. Des culs-de-jatte accusant les bons marcheurs d'anthropomorphisme, voilà le jeu d'esprit de ces philosophes! Ces traits ne portent pas. D'ailleurs où M. Le Roy a-t-il vu que l'argument de la Providence suppose et implique une théorie quelconque des lois naturelles? C'est une imagination nouvelle qu'il s'est faite et qu'il projette sur nos idées. Quant à l'analogie entre notre action et celle de la nature, à l'assimilation entre nos œuvres et les siennes, nous disons que ce sont là des faits certains et manifestes au point de vue spécial de la finalité. Nous voyons, et chacun peut voir des effets naturels qui portent la marque d'une intention exécutée d'après un but à atteindre, un résultat à obtenir. Tels sont les organismes vivants : les organes de nutrition, de respiration, de reproduction, de mouvement, de connaissance et de relation, du plus bas degré au plus haut de l'échelle de la vie. Nous en concluons, nous ne le présupposons pas *a priori,* que sous ce rapport la nature est assimilable à l'homme, et son activité à la nôtre. Mais pour conclure à la Providence générale, il n'est nul besoin de passer par cette assimilation, d'en faire une prémisse, un *medium* de l'argument, et d'y accrocher la consé-

quence logique. Celle-ci procède directement du fait constaté et du principe de la proportion nécessaire entre l'effet et sa cause. C'est le bon sens qui le veut ainsi.

M. Le Roy pense que l'argument ne peut prouver qu'une *raison immanente* « qui n'est pas le vrai Dieu ». Je le prie de remarquer une fois de plus que nous sommes à la question *an sit* et non pas encore à la question *quid sit Deus*. S'il nous accorde que l'argument prouve une *Intelligence directrice,* cela nous suffit pour l'instant. Nous verrons ensuite si la *Raison* ainsi démontrée est *immanente* ou *transcendante* au monde. Elle est, à notre avis, l'un et l'autre : immanente sans être identique, transcendante sans être séparée, car Dieu est en toutes choses créées et gouvernées par Lui, mais Il reste en son être infini distinct réellement de chacune d'elles.

On s'attend bien à voir reparaître le *postulat du morcelage* et le *monisme phénoméniste*. Pour M. Le Roy, « l'harmonie qu'on trouve dans ce monde morcelé du sens commun n'est pas autre chose qu'une expression, dans la langue du morcelage, de ce grand principe d'immanence en vertu duquel la pensée se retrouve partout et toujours tout entière, s'implique elle-même tout entière à tous ses degrés et moments ». Que M. Le Roy me pardonne, mais j'admire beaucoup ce langage, et je suis ravi de ce « monde morcelé du sens commun ». Pour lui, ce morcelage n'existe pas dans la réalité des êtres. Il n'existe que la *flux du devenir* avec « une continuité mobile de modes enchaînés, un torrent d'images corrélatives », et les objets, au lieu d'être des morceaux distincts, ne sont que « des points de vue du tout, des centres de perspective sur la continuité universelle, des aspects plutôt que des morceaux, des abstractions utiles plutôt que des réalités véritables, bref des moments de la réalité totale ». Ainsi, M. Le Roy et moi, nous ne sommes que deux points de vue sur la continuité universelle, deux aspects, deux abstractions, deux instants du tout, et, en vertu du grand principe d'immanence, la pensée se retrouve et s'implique en chacun de nous tout entière à tous ses degrés et moments. Que je suis donc fâché d'avoir le sens commun et d'être privé de la conscience d'une chose si scientifique et si avantageuse pour moi ! Car je devrais retrouver impliquée en moi tout entière, à

tous ses moments et degrés, la pensée de M. Le Roy, et cela m'éviterait l'effort de la discussion présente. J'ai beau faire, je me sens invinciblement quelque chose de plus qu'un moment, une abstraction, un aspect, un point de vue de cette réalité totale ou de cette continuité universelle qui serait le noumène de M. Le Roy et le mien. J'ai lu son article et écrit ces pages avec la conscience très nette et très affirmative que nous sommes, lui et moi, deux personnes très réellement et substantiellement distinctes, dans lesquelles ne se retrouve pas et ne s'implique pas la même pensée tout entière, qui ne font ni l'une ni l'autre figure de simples aspects et de pures abstractions, mais qui sont bien des morceaux séparés et des réalités véritables. Si les exigences naturelles et logiques de la vie, qui imposent à tous les hommes, à M. Le Roy comme aux autres, le morcelage de ce « point de vue spécial de la continuité universelle » que nous appelons l'humanité, si la vie, dis-je, a le sens commun, il est trop clair que la philosophie nouvelle en est le renversement complet.

*
* *

Abordons maintenant la preuve par les degrés de perfection. Je ne fais aucune difficulté de reconnaître que le sens précis, la portée exacte et la force logique de cette preuve ne peuvent être aisément saisies par quiconque n'est point pénétré du réalisme de l'École. Aussi l'on ne peut guère s'en servir utilement dans une discussion contre des athées, ni l'opposer avec succès à la libre pensée ou au criticisme moderne. Cependant, pour nous, elle n'est pas sans valeur, au contraire, car elle fait apparaître la cause première sous l'aspect de l'Être Parfait avec la primauté totale et absolue qui lui appartient par essence.

Saint Thomas la présente en ces termes : *Invenitur in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis hujusmodi.* Voilà le *fait général* de l'ordre sensible que chacun constate quotidiennement : dans les œuvres de la nature, comme dans celles de l'homme, il y a des degrés de perfection, du plus et du moins. Voici le *principe*

rationnel qui trouve dans ce cas son application logique : *Magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est.* Ainsi une œuvre d'art est regardée comme plus ou moins belle dans la mesure où elle se rapproche d'un certain idéal préconçu de la beauté en ce genre. Conclusion : *Est igitur aliquid quod est verissimum et optimum et nobilissimum, et per consequens maxime ens.* Cette conséquence suppose évidemment que la nature, de même que l'art humain, travaille d'après une idée qui lui servirait, pour ainsi dire, de plan, de règle et de modèle. Car, dans cette hypothèse, il apparaît clairement que les degrés de perfection des effets naturels prouvent la réalité d'un idéal dans la nature, de même que la réalité d'un idéal dans l'esprit de l'homme est démontrée par les jugements rendus sur le plus ou moins de beauté, de vérité, de noblesse ou de grandeur de ses productions. Saint Thomas poursuit : *Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium quæ sunt illius generis.* Ce qui signifie que ce qui possède une priorité véritable dans un ordre de perfection doit influer de quelque manière sur toutes les réalités de cet ordre, sans rien préciser, d'ailleurs, du mode de cette influence ou causalité. Ce principe admis, il s'ensuit avec évidence : *ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse et bonitatis et cujuslibet perfectionis.*

Ce raisonnement, j'en conviens, n'entraîne pas de lui-même la conviction. Nous ne regardons plus la nature comme un artiste cherchant à réaliser son rêve d'idéal, et dès lors il n'y a plus pour nous de nécessité logique à affirmer l'existence d'un idéal pareil dans la réalité des choses. Puis, le principe invoqué en faveur de la causalité de cet être hypothétique ne nous frappe guère d'une évidence absolue. La preuve reste donc, du moins à nos yeux, faible et insuffisante.

Je ne m'arrêterai pas à répondre longuement aux objections soulevées ici par M. Le Roy. J'accorde que « nul aujourd'hui ne conçoit les degrés d'être ou de qualité comme des participations inégales à une essence typique », mais non pas que « plus et moins supposent rapport spatial de contenant à contenu », car il y a des plus et des moins en qualité comme en quantité, volume ou étendue. Le reproche de « péti-

tion de principe » est immérité pour l'argument dont il s'agit, car la conclusion n'en est nullement supposée dans les prémisses. Ce qui paraît impliqué dans le principe de l'approximation du *maximum,* ce n'est pas précisément l'existence réelle de ce dernier, à quoi l'argument conclut, mais seulement que cette loi de l'esprit et du langage : *magis et minus* DICUNTUR, etc..., est aussi la loi des agents naturels. Comme si l'on raisonnait de la sorte : l'esprit juge du plus et du moins d'après un *maximum* idéal ; donc la nature réalise du plus et du moins d'après un *maximum* réel. Le sous-entendu implicite, en vertu duquel jaillit la conclusion : c'est non pas que le *maximum* réel existe, ce qui constituerait la pétition de principe, mais simplement que la nature et l'esprit agissent suivant les mêmes lois. Voilà, me semble-t-il, quel réalisme se trouve au point de départ logique de la preuve par le degré de perfection. Et je ne prétends pas que ce réalisme soit faux ; je me borne à remarquer qu'il n'est plus admis comme une évidence première. D'où, à nos yeux, le défaut de portée de l'argument.

M. Le Roy saisit cette occasion de contester le principe que « la cause doit contenir au moins tout ce qu'il y a dans l'effet ». L'erreur provient, dit-il, de ce que « l'on morcelle et que l'on déduit » ; et l'évidence de l'axiome tient, selon lui, « à ce que, d'une part, on se représente une cause extérieure et séparée, à ce que, d'autre part, on attribue aux procédés de l'analyse dédi ve une portée ontologique ». Nous voilà, derechef, avec le *postulat du morcelage* repoussé par le *monisme phénoméniste!* Ce dernier supprime la causalité réelle, et par suite la nécessité d'une proportion quelconque entre la cause et l'effet. Mais si, pour M. Le Roy, il y avait des effets et des causes suivant la conception du sens commun, faudrait-il retenir et appliquer l'évidence du principe que la cause doit au moins égaler son effet en perfection? Oui, alors « l'axiome en question s'impose ». Cela nous suffit, à nous qui ne sommes pas des *monistes phénoménistes* et qui admettons la distinction réelle des substances et des personnes. Quant à « la portée ontologique de l'analyse déductive » dans ce cas particulier, elle résulte de ce que la raison perçoit dans l'être connu, dans l'idée objective d'être, les principes régulateurs de l'être même, notamment celui de

causalité. Il est donc rationnel que le bon sens du commun des hommes attribue à l'analyse déductive des rapports entre l'effet et la cause une portée ontologique, et proclame que la cause doit être au moins aussi parfaite que son effet propre.

M. Le Roy s'en prend aussi à l'affirmation du primat ou de la priorité de l'*acte* sur la *puissance*, et reproche à notre argument de « supposer et postuler que la perfection conçue comme plénitude achevée soit la suprême raison de l'être ». Ces attaques, plusieurs fois renouvelées au cours de l'article, sont d'une logique rigoureuse. Pour qui ne conçoit de réel que le *flux du devenir*, ce n'est évidemment pas la *perfection* ou l'*acte* qui est la raison d'être et l'être même, c'est plutôt la *potentialité* ou capacité *pure* du *fieri* universel. Mais cette conception, formée à l'inverse du sens commun, que vaut-elle en soi devant la raison même ? Si M. Le Roy voulait et pouvait nous dire ce qu'est le *devenir* dont il fait si grand état, s'il a une objectivité, une réalité, une existence quelconque — on ne sait comment dire — en dehors de l'esprit qui le conçoit, s'il est en quelque manière autre chose que cet esprit et sa conception, on lui demanderait alors de préciser un peu sa pensée sur la nature de ce quelque chose d'insaisissable et d'indéfinissable ; et peut-être y aurait-il possibilité de s'entendre sur la notion d'*acte* et de *puissance* dans cet *universel devenir*, noumène unique de tous les objets qui apparaissent distincts et morcelés. Peut-être M. Le Roy consentirait-il à voir que l'*acte*, l'*esse* de son devenir, a la priorité sur la *puissance* ou le *fieri* proprement dit, et ne nous reprocherait-il plus ce primat évident du sens commun. Peut-être ne refuserait-il pas non plus de comprendre que l'*acte*, l'*esse*, est précisément ce par quoi la chose existe, et par conséquent qu'il y a identité logique et réelle entre la notion d'*acte* et celle d'*exister* : et puisque l'idée de perfection s'identifie dans la pensée avec celle de plénitude d'*acte* ou d'être, il saisirait aussi, j'espère, pourquoi nous identifions en fait la raison d'être et la perfection. Mais qui amènera jamais M. Le Roy à s'expliquer ainsi sur le *devenir ?*

Quoi qu'il en soit, l'identification rationnelle entre l'idée de perfection ou d'acte et la raison d'être ne nous sert point de prémisse pour conclure à la réalité de l'Être premier et parfait,

ainsi que le suppose M. Le Roy quand il nous accuse de faire intervenir subrepticement l'argument ontologique dans toutes les preuves de l'existence de Dieu. Cette critique kantienne est absolument illogique pour un dialecticien. Dans aucune de nos preuves, l'idée que le Parfait est réel par soi, en quoi consiste précisément l'argument fameux de l'ontologisme, n'entre comme *medium logicum*, et ne vient influer sur les conclusions finales. Elles résultent toutes de l'application qui se fait, pour ainsi parler, spontanément, d'un principe d'ordre rationnel à un fait général d'expérience journalière. Or, ces principes de la raison ne supposent pas du tout l'adage ontologiste sur le Parfait, l'Infini, l'Être en soi. On ne le trouve impliqué dans aucun d'eux, ni dans *omne quod movetur, ab alio movetur,* ni dans *impossibile est quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius,* ni dans *impossibile est quæ sunt possibilia esse et non esse, semper esse ex se,* ni dans *intentio finis non potest esse nisi a cognoscente,* ni même dans *magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est,* ou dans ce dernier : *quod dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium quæ sunt illius generis.* Nulle part on ne voit poindre l'idée fondamentale de l'argument ontologique. L'existence réelle du Parfait, de l'Infini, de l'Acte pur, est, pour les scolastiques, une conséquence de ces raisonnements ; elle ne saurait en être ni une prémisse ni un postulat. Car les scolastiques, en particulier saint Thomas, ne reconnaissent aucune valeur dialectique à l'argument de l'ontologisme, qui avait été formulé et développé par saint Anselme ; au contraire, ils l'attaquent et le réfutent avec force et, du moins à mon jugement, avec succès. Ce que nos preuves supposent et révèlent dans l'esprit humain, c'est le besoin de chercher l'explication rationnelle des faits de la nature et le sentiment spontané que cette explication n'est pas impossible en soi ni insaisissable à la raison ; c'est encore que les faits, tels que nous les voyons, ne se justifient pas par eux-mêmes, ne sont pas à eux-mêmes leur raison suffisante, car il préexiste dans la pensée certains principes, ceux qui viennent d'être énumérés, qui font apparaître cette insuffisance sans recourir le moins du monde au concept du Parfait et à l'idée de son existence nécessaire. En un mot, et

quoi qu'en ait dit Kant, l'argument ontologique n'a rien à faire dans les vieilles preuves au moyen desquelles l'École démontrait Dieu.

III

Je pourrais terminer ici cette longue réponse à M. Le Roy. Des redites étaient inévitables, à vouloir suivre l'auteur pas à pas dans tous les détours de ses laborieux raisonnements. Nous nous sommes heurtés à l'état d'esprit créé par le *criticisme transcendantal*, et au système aussi antimétaphysique qu'extrascientifique du *monisme phénoméniste*. Toutes les objections imaginées, forgées et aiguisées par M. Le Roy, procèdent, fort logiquement du reste, de cette double maladie de l'intelligence et du jugement. Notre intention était plutôt de les diagnostiquer que d'y porter remède : nous avons voulu seulement montrer que sur le terrain philosophique du sens commun, qui est celui où se déroule pratiquement toute vie humaine, même la vie de l'esprit, nos vieilles preuves tiennent bon, défient toutes les attaques et gardent leur force démonstrative. On ne les renverse pas en se mettant soi-même à les regarder la tête en bas : et si elles semblent alors porter en l'air et dans le vide, ce n'est pas que leur propre base soit changée, mais plutôt ceux qui les examinent ainsi nous apparaissent la cervelle à l'envers. Nous croyons avoir atteint notre but.

Cependant, il reste une preuve assez employée de nos jours, et qui nous paraît fort solide, à la défense de laquelle on nous permettra de consacrer encore quelques lignes : c'est la preuve par l'idée du devoir. A la vérité, elle ne possède pas une valeur absolue, car elle dépend d'une condition logique essentielle, savoir qu'il est nécessaire de sauvegarder l'obligation morale liant la conscience sous le nom du devoir, et que cette nécessité rationnelle est un indice certain de vérité réelle. Mais cette double condition logique étant supposée et admise fermement, il est facile de démontrer, à ce point de vue, qu'il faut affirmer Dieu en qualité de législateur et de juge de la conscience humaine.

Voici un résumé succinct de cette argumentation : 1° Point de *devoir,* au sens ordinaire, populaire, humain, de ce mot, sans *obligation* liant la conscience morale, car si l'on peut, en dehors de l'idée d'obligation, concevoir des règles *utiles* ou des recettes de bonne conduite, une sorte de *technique* des mœurs imaginée ou composée suivant la définition que l'on se forge du bien et du mal, notions élémentaires de la moralité, il est impossible de maintenir dans la raison logique le concept et le sentiment du devoir proprement dit. 2° Or, il n'est pas d'obligation pour la conscience de l'homme, si elle ne dérive d'une autorité suprême qui a droit et pouvoir de diriger, de commander à l'homme ; et cette autorité toute-puissante ne peut être que celle du Souverain Bien et de la Vérité parfaite qui est Dieu. 3° Donc, pour établir solidement la morale du devoir, il faut affirmer Dieu, législateur et juge de la conscience humaine.

Contre cet argument, M. Le Roy soulève une première objection : « Est-on en droit, demande-t-il, d'affirmer si catégoriquement que le sentiment de l'obligation et l'idée de devoir ont une valeur absolue ? » Mais je lui ferai observer que la preuve, pour nous, n'a qu'une valeur *conditionnelle,* et que nous ne prenons qu'hypothétiquement pour base logique les données de la conscience morale. L'objection de M. Le Roy porte en plein contre Kant et sa raison pratique, point du tout contre nous. A notre avis, ce n'est pas l'idée du devoir qui soutient Dieu devant la raison, mais, tout au contraire, c'est de Dieu démontré et accepté par la raison que dérive le devoir dans la conscience morale. Tel est l'ordre logique de la vérité : l'*imperium* moral fait suite à la métaphysique. Mais ici nous procédons *ad hominem,* vis-à-vis de ceux qui, niant Dieu, prétendent sauvegarder la morale du devoir, et nous remontons alors de l'effet à la cause, de la conséquence au principe. Voilà notre procédé de démonstration; l'objection ne l'atteint pas.

En voici une autre qui nous vise plus directement : « Pour conclure de la loi morale à un législateur divin, dit M. Le Roy, il faut d'abord accepter une conception de cette loi qui s'inspire d'un anthropomorphisme juridique bien singulier. » De la part du distingué mathématicien criticiste et moniste, le reproche d'anthropomorphisme juridique était à prévoir. Suivons

son raisonnement. « L'argument ne prouve, observe-t-il, que s'il est impossible de justifier le sentiment de l'obligation, comme *fait* ou comme *droit*, par l'histoire ou par la raison. » J'accorde ceci à M. Le Roy ; voyons comment il prouve que l'histoire ou la raison suffisent à justifier l'obligation de conscience. Il continue de raisonner ainsi : Cette impossibilité ne saurait être, parce qu'alors « le bien se présente comme issu d'un pur décret arbitraire, extrinsèque à l'homme, et qui le lierait du dehors en exerçant sur lui une sorte de contrainte extérieure. Or, n'est-il pas contraire à la conscience morale elle-même de concevoir le bien comme sans rapports avec la raison ? » Eh ! Monsieur Le Roy, qui vous parle de « concevoir le bien comme sans rapports avec la raison, comme issu d'un pur décret arbitraire », etc... ? Il ne s'agit pas ici, présentement, de définir le bien et le mal, mais de rechercher si cette règle de conscience, cette loi fondamentale de l'ordre moral : *il faut faire le bien et éviter le mal*, peut être conçue logiquement comme obligatoire en dehors de l'affirmation de Dieu. Telle est la seule question présente, et gardons-nous de la confondre ou de l'emmêler avec celle de la définition du bien. Est-il si malaisé d'éviter ce paralogisme ? M. Le Roy y tombe, et son objection par là même ne prouve rien ; elle n'est pas *ad rem*. Nous admettons volontiers, c'est notre doctrine, que le bien et le mal de la conscience morale sont dévoilés à l'homme par sa raison, quand on reste dans l'ordre des obligations naturelles, et l'on ne saurait donc nous reprocher sans erreur et injustice de présenter le bien « comme issu d'un pur décret arbitraire, extrinsèque à l'homme, comme sans rapports avec la raison ». Mais nous prétendons que l'obligation de conscience relative à la pratique du bien et à la fuite du mal suppose et implique logiquement l'affirmation de l'autorité divine. Au surplus, à moins de tomber dans le pur anarchisme, personne ne saurait nier que l'homme ne doive, en tant que membre d'un corps social, ce qui lui est naturel et que la raison approuve, obéir à des commandements qui « le lient du dehors en exerçant sur lui une sorte de contrainte extérieure ». Encore disons-nous que ces commandements, pour être en soi justes et légitimes, devraient être toujours, dans la famille comme dans l'État, des *dictamina*

rationis. Mais si de telles lois humaines se justifient rationnellement, à plus forte raison doit-on admettre que Dieu a le droit d'ajouter à la loi naturelle les prescriptions positives qu'il juge utiles au bien de l'humanité. Ainsi s'accordent, dans la vraie philosophie du sens commun, l'*immanence* de la loi morale et l'*hétéronomie* qui est le caractère des législations humaines et des institutions surnaturelles.

M. Le Roy, poussant son objection, prétendrait se contenter d'une *raison immanente,* sans recourir à Dieu. Il argumente par là contre la preuve de Kant en faveur du Dieu de la raison pratique. « Ne suffirait-il pas, dit-il, pour fonder la morale, d'une *raison immanente* qui anticipe à notre insu même sur la raison claire ?... Peut-être l'affirmation de Dieu n'est-elle qu'une mythologie anthropomorphique de l'exigence morale... Un absolu, pure forme abstraite et rigide, n'est qu'une idole de l'analyse conceptuelle... Nous ne sommes pas en présence d'une démonstration véritable, mais d'un *acte de foi.* »

Si de tels propos embarrasseraient Kant, je n'en ai nul souci. Pour nous ils n'ont aucune portée. La Raison immanente peut-elle logiquement engendrer l'obligation de conscience ? Voilà le point en question. Oui, si elle s'identifie avec une autorité ayant droit et pouvoir sur la conscience humaine, avec le Souverain Bien et le Souverain Maître de l'homme ; et alors, quelque nom qu'on lui donne, elle est le Dieu de la nature et de la raison. Dans le cas contraire, il est manifeste que la Raison immanente ne saurait suffire à justifier rationnellement l'obligation morale. Celle-ci nous force donc, pour la maintenir, à affirmer Dieu. Et cette conséquence n'est pas un *acte de foi,* mais une conclusion logique rigoureuse, quoique conditionnelle, de l'analyse du concept d'obligation. C'est un intolérable abus de langage que de désigner par les termes de *croyance* ou de *foi* les déductions les plus claires du raisonnement. La croyance et la foi supposent, d'après le sens commun, l'autorité reconnue d'un témoignage, si du moins l'on veut parler d'une façon précise et philosophique et ne pas confondre ces états de la pensée avec les simples opinions ou les convictions acquises qui sont œuvre d'élaboration personnelle et de jugement propre, ou avec des sentiments et des impressions sur

lesquels on fonde des jugements irréfléchis. Nous ne sommes donc pas ici en face de croyances et d'actes de foi, mais de raisonnements, de déductions logiques, de conclusions claires, et la certitude qui en résulte est celle de la science rationnelle qui s'appelle philosophie. C'est elle, la vieille et solide philosophie du bon sens, qui affirme Dieu comme postulat nécessaire du *devoir* dans la conscience morale, de même qu'elle l'affirme en qualité de *premier moteur*, de *première cause*, d'*être nécessaire*, *d'être suprême* et de *providence générale* de l'univers.

Avant de signer cet article, je viens de le relire, et je me demande pourquoi j'ai pris la peine d'en écrire si long. Il eût suffi, me semble-t-il, de rédiger ma réponse en ces termes : La philosophie qui accepte comme démonstratives les vieilles preuves de l'existence de Dieu est celle du sens commun ; elle croit à la valeur logique et objective de nos facultés naturelles de connaissance : sens intime, sens externes et raison ; elle admet une science métaphysique des êtres. Au contraire, la philosophie de M. Le Roy se vante de procéder à l'inverse de la pensée commune, et de contredire le bon sens sur lequel repose rationnellement et réellement toute la conduite de la vie humaine ; suivant elle, le monde n'est qu'un flux de devenir, une sorte de spectre de mouvement automobile, où n'existe en réalité nul objet distinct, ni mobile ni moteur, ni substance ni cause, ni contingence réelle, ni degrés d'être, ni finalité véritable, pas une parcelle intelligible d'entité quelconque, rien qui soit quelque chose. Étant donné pareille contradiction dans les idées, il est très clair que la philosophie de M. Le Roy ne peut juger valables les preuves de la philosophie de l'École. Que reste-t-il donc à faire à celle-ci? Eh bien ! attendre que l'autre soit revenue au sens commun.

Abbé GAYRAUD.

LE MOUVEMENT ABSOLU ET LE MOUVEMENT RELATIF

XVI

L'INFLUENCE PARISIENNE A L'ÉCOLE DE PADOUE : PAUL NICOLETTI DE VENISE; GAÉTAN DE TIÈNE

« Le mouvement intellectuel du nord-est de l'Italie, Bologne, Ferrare, Venise, se rattache tout entier à celui de Padoue. Les universités de Padoue et de Bologne n'en font réellement qu'une, au moins pour l'enseignement philosophique et médical. C'étaient les mêmes professeurs qui, presque tous les ans, émigraient de l'une à l'autre pour obtenir une augmentation de salaire. Padoue, d'un autre côté, n'est que le quartier latin de Venise ; tout ce qui s'enseignait à Padoue s'imprimait à Venise. Il est donc bien entendu que, par *École de Padoue*, on entend ici tout le développement philosophique du nord-est de l'Italie (1). »

Au xve siècle, et même pendant une bonne partie du xvie siècle, l'écrit philosophique le plus lu, le plus souvent copié et, plus tard, le plus souvent imprimé (2) est, sans doute, l'encyclopédie intitulée *Summa totius philosophiæ* qu'avait composée le moine augustin Paul Nicoletti d'Udine, surnommé Paul de Venise.

En la Philosophie de Paul de Venise, les tendances aver-

(1) Ernest Renan, *Averroès et l'Averroïsme ; essai historique*. Paris, 1852; p. 258.

(2) On cite les éditions suivantes : Venetiis (1475) ; — Venetiis (1476) ; — Mediolani (1476) ; — Sans indication de lieu (1477) ; — Venetiis (1491) ; — Paduæ (1493) ; — Venetiis (1502) ; — Venetiis (1504) ; — Parisiis (1512) ; — Parisiis (1513) ; — Parisiis (1521). Cf. : Hain, *Repertorium bibliographicum*, vol. II, 1831, n°s 12515, 12516 et 12523. — Barthélemy Haureau, Art. *Paul de Venise* du *Dictionnaire des Sciences philosophiques* d'Ad. Franck. — Houzeau et Lancaster, *Bibliographie générale de l'Astronomie*, tome I, Bruxelles, 1887, n° 2271. — Nos citations sont prises sur un manuscrit du xve siècle.

roïstes se mélangent, d'étrange façon parfois, à l'influence exercée par l'École terminaliste de Paris ; de cette union entre éléments aussi radicalement hétérogènes sort une doctrine difficile à caractériser ; elle ne se signale, trop souvent, que par sa médiocrité et son absence de logique.

Ces défauts sont bien apparents dans la théorie du lieu qu'expose Paul Nicoletti ; elle est faite de morceaux rapportés qui ont été fournis par Simplicius, par Averroès, par saint Thomas d'Aquin, par les Terminalistes ; son incohérence laisse supposer que l'auteur avait fort mal compris les opinions diverses qu'il soudait ainsi les unes aux autres.

Paul de Venise distingue (1) le lieu matériel et le lieu formel ; le lieu matériel d'un corps, c'est le corps contenant ; le lieu formel, c'est la surface extrême du contenant, surface par laquelle celui-ci touche le contenu ; nous avons signalé la grossièreté d'une telle conception, en parlant de Frédéric Sunczel, qui l'a adoptée.

Dans le lieu, d'ailleurs, Paul Nicoletti ne distingue pas seulement le lieu matériel et le lieu formel ; il considère encore (2) le lieu efficient et le lieu final.

« Le lieu efficient, c'est une vertu conservatrice du contenu qui réside en la surface du contenant ; c'est cette vertu dont parle Gilbert de la Porrée lorsqu'il dit : Le lieu est principe de génération. » C'est aussi de cette vertu qu'il était question en l'opuscule *De natura loci* attribué à Thomas d'Aquin.

Quant au lieu final, ce n'est autre chose que le lieu naturel.

Toutes ces distinctions ont trait au lieu proprement dit ; mais, pour Paul de Venise, il existe aussi un lieu improprement dit, et ce dernier peut être également matériel, formel, efficient ou final.

Ces diverses sortes de lieux improprement dits sont rapprochés les unes des autres, d'ailleurs, d'une manière qui est parfois bien imprévue ; voici, par exemple, les définitions des lieux improprement dits matériel, formel et final : « Le lieu matériel improprement dit est un certain volume attribué à

(1) PAULI VENETI *Summa totius philosophiæ ;* pars prima, cap. XIX.
(2) PAUL DE VENISE, *Op. cit.*, prima pars, cap. XXI.

une entité qui n'occupe pas d'espace ; c'est d'un tel lieu que parle le Philosophe au premier livre du *De Cælo,* lorsqu'il dit que le Ciel est le lieu de Dieu. Le lieu formel [improprement dit] est la situation qui ordonne les parties par rapport au lieu ; c'est de ce lieu dont parle Simplicius, dans son commentaire aux catégories, lorsqu'il dit que le lieu, par son caractère propre, se range dans la catégorie de la situation ; par caractère du lieu, il entend la forme de ce lieu ou l'ordre des parties les unes à l'égard des autres... Le lieu final est la situation qui s'acquiert par le mouvement local ; en d'autres termes, c'est ce rapport d'*ubi* dont parle fréquemment le Philosophe lorsqu'il dit que le mouvement se fait en vue du lieu et que le lieu est le terme du mouvement. »

En cet étrange rapprochement de notions disparates, nous reconnaissons, mêlées et confondues, toutes les influences, celle de saint Thomas comme celle de Duns Scot, celle d'Occam comme celles de Burley et d'Albert de Saxe.

L'opinion de Paul de Venise au sujet du lieu de l'orbite suprême n'est guère moins confuse (1). L'orbite suprême se trouve en un lieu d'une manière accidentelle et par son centre. Cette proposition, que notre auteur formule, résume l'enseignement d'Averroès. Mais, par centre, Averroès entendait un corps central immobile, de dimensions finies, capable de servir de terme de comparaison dans l'étude des mouvements du Ciel. Ce qu'une telle théorie contenait de logique disparaît dans le résumé de Paul de Venise ; celui-ci, en effet, entend par centre un point géométrique indivisible. « Bien que le Ciel soit divisible, il est en un lieu indivisible. De même que les êtres permanents sont en un instant, car leur durée est mesurée par cet instant, de même le Ciel est en un point indivisible, parce que son mouvement est connu par ce point. »

L'opuscule *De natura loci* attribué à saint Thomas admettait que les sphères célestes intérieures à l'orbe suprême étaient logées de deux manières ; chacune d'elles était, comme l'orbe suprême, en un lieu par son centre ; d'autre part, accidentellement, chacune d'elles se trouvait logée par l'orbe supérieur

(1) Paul de Venise, *loc. cit.*

qui la contenait. Paul de Venise veut sans doute reproduire cette théorie ; mais il la déforme au point de la rendre méconnaissable. Au lieu de l'appliquer seulement aux sphères inférieures, il l'applique à tout l'ensemble des sphères célestes ; il enseigne alors que cet ensemble se trouve logé, d'une part, par son centre et, d'autre part, parce que l'orbite de Saturne, qui en fait partie, est contenu à l'intérieur de l'orbite des étoiles fixes.

Paul de Venise, à l'imitation d'Albert de Saxe, rejette [1] l'autorité du texte que l'en emprunte au *De motibus animalium* pour soutenir que tout corps mobile requiert l'existence d'un corps fixe ; Aristote, dit-il, parlait seulement du mouvement de progression qui, en effet, exige un appui. D'ailleurs, s'il repousse cette autorité, ce n'est point pour réfuter l'argument qui, du mouvement du Ciel, conclut à l'immobilité de la Terre. L'argument qu'il se propose de combattre, c'est celui par lequel Campanus et Pierre d'Ailly prétendaient démontrer l'existence d'un Ciel suprême immobile, lieu de tous les orbes mobiles.

Le mouvement du Ciel exige l'immobilité de la Terre ; Paul Nicoletti adopte cette conclusion et, pour l'établir, il invoque la raison proposée par Jean de Jandun : la perpétuité de la génération et de la corruption des êtres vivants, qui suppose des influences célestes constamment variables. Albert de Saxe avait montré que cette raison, à supposer qu'on la regardât comme fondée, exigeait seulement un mouvement relatif du Ciel à l'égard de la Terre, sans rien apprendre au sujet du mouvement ou du repos de cette dernière ; de cette remarque si visiblement vraie, Paul Nicoletti n'a cure.

La *Summa totius philosophiæ* de Paul de Venise est un manuel scolaire ; ses défauts sont bien ceux qui caractérisent une foule de manuels, en tous temps et en tous pays ; des formules de provenances diverses y sont juxtaposées dans un ordre artificiel qui n'en dissimule nullement le disparate et l'incohérence ; afin d'être plus concises et plus résumées, ces formules ont été vidées des pensées qui les faisaient vivre ; rigides,

1 PAULI VENETI *Summa totius philosophiæ* : pars II, cap. XIV.

sèches et plates, elles s'entassent aisément dans l'esprit de ceux qui pensent avoir acquis des idées lorsqu'ils ont appris des mots ; et comme ceux-là sont légion, les livres qui leur conviennent sont toujours assurés d'avoir grande vogue.

La *Summa totius philosophiæ* n'est pas le seul écrit où Paul de Venise ait traité de la Physique d'Aristote et, particulièrement, de la notion de lieu. Sur les huit livres des *Physiques* et sur les commentaires dont Averroès les avaient enrichis, il a composé une *Exposition* détaillée (1).

Cette exposition est, sans contredit, le plus volumineux des commentaires auxquels la *Physica auscultatio* eût donné lieu jusqu'alors ; elle remplit un énorme volume in-folio de 392 feuillets non chiffrés ; ceux-ci sont couverts, sur deux colonnes, de caractères gothiques fins et serrés dont de nombreuses ligatures accroissent encore la condensation.

Par une heureuse et trop rare circonstance, l'*Exposition* de Paul de Venise est datée ; au colophon de l'ouvrage, l'auteur nous apprend qu'il l'a terminé en 1409, le 30 juin, jour de la commémoration de l'apôtre saint Paul. Malheureusement, la *Summa totius philosophiæ* n'est pas datée, en sorte que nous ne savons si elle est antérieure ou postérieure à l'*Expositio ;* lorsque nous constatons des disparates (et ils sont nombreux) entre les doctrines que professent ces deux ouvrages, nous ne pouvons dire quelle est celle des deux opinions contraires qui, dans l'esprit de Paul Nicoletti, avait triomphé de l'autre.

D'ailleurs, Paul de Venise eut-il jamais, sur aucun sujet, une opinion nette et arrêtée dont on pût affirmer proprement qu'elle fût la sienne ? Nous avons dit, en étudiant la *Summa totius philosophiæ,* qu'elle semblait être un ramas des opinions les

(1) *Expositio* Pauli Veneti *super octo libros Phisicorum Aristotelis necnon super comento Averois cum dubiis ejusdem.* Colophon : Explicit liber Phisicorum Aristotelis : expositum per me fratrem Paulum de Venetiis : artium liberalium et sacre theologie doctorem : ordinis fratrum heremitarum beatissimi Augustini. Anno domini. MCCCCIX die ultima mensis Junii : qua festum celebratur commemorationis doctoris gentium et christianorum Apostoli Pauli. Impressum Venetiis per providum virum dominum Gregorium de Gregoriis. Anno nativitatis domini MCCCCXCIX. die XXIII. mensis Aprilis. — L'*Expositio in octo Phisicorum Aristotelis libros* de Paulus de Venetiis est conservée en un manuscrit du xve siècle à la Bibliothèque Nationale (fonds latin, n° 6530). Nos citations se rapportent à l'édition de 1499, la seule, croyons-nous, qui ait été donnée.

plus divergentes, où l'on ne pouvait guère découvrir l'expression d'une doctrine propre à l'auteur. Il nous faudra répéter ce jugement après que nous aurons lu l'*Expositio*. On y démêle les influences les plus diverses, sans qu'il soit toujours possible de dire quelle est celle qui entraîne l'assentiment du moine augustin.

Parmi ces influences, celle d'Averroès semble la plus puissante (1) ; elle se marque dès le titre de l'ouvrage, où Paul de Venise nous annonce qu'il va exposer non seulement l'écrit d'Aristote sur la Physique, mais encore celui d'Averroès ; le Commentateur se trouve ainsi placé au même rang que le Philosophe.

Le nom le plus fréquemment cité, après celui d'Averroès, dans l'*Exposition* de Paul Nicoletti, c'est le nom de Gilles de Rome ; ce n'est point pour surprendre qui connaît la vénération en laquelle les Augustins tenaient leur bienheureux frère. Mais les thèses égidiennes sont constamment sollicitées par Paul de Venise dans le sens de la pensée d'Averroès ; lorsqu'elles contredisent trop manifestement cette pensée pour qu'il soit possible de les mettre d'accord avec elle, notre auteur n'hésite pas à les répudier en faveur de la doctrine averroïste.

Walter Burley n'est guère moins souvent cité que Gilles Colonna, mais, presque toujours, il n'est cité que pour être réfuté ; il en est de même de Guillaume d'Occam et de Marsile d'Inghen ; quant à Albert de Saxe, Paul de Venise connaît ses doctrines, qu'en général il tente de réfuter ; mais, comme la plupart des scolastiques, il se garde d'en nommer l'auteur.

L'*Exposition* de Paul de Venise est un précieux document touchant l'état des esprits, à l'École de Padoue, au début du xve siècle. Elle nous apprend que les écrits des Terminalistes parisiens étaient fort lus dans les universités italiennes de ce temps, mais qu'on les y étudiait surtout en vue de fondre leurs doctrines en celles du Commentateur, quitte à combattre leur philosophie lorsqu'elle se montrait rebelle à cette absorption.

Il suffirait, pour justifier ces diverses remarques, de suivre

(1) Au sujet de l'Averroïsme de Paul de Venise, cf. : ERNEST RENAN, *Averroès et l'Averroïsme*, pp. 273-275.

attentivement ce que Paul de Venise dit au sujet du lieu.

Comme en sa *Summa totius philosophiæ,* il distingue (1) huit acceptions du mot *lieu ;* mais ces acceptions ne sont pas, ici et là, classées et définies de la même manière.

Le mot lieu s'entend :

1° Du corps logeant ;

2° De la surface ultime du corps logeant ;

3° De l'origine du lieu ; ainsi, selon le Commentateur, le centre du monde est le lieu du Ciel ; au même sens, Gilbert de la Porrée dit que le *lieu simple* est l'origine du *lieu composé,* entendant par *lieu simple* la position par rapport au centre du monde, et par *lieu composé* l'ultime surface du corps ambiant (2) ;

4° De l'*ubi* qui provient du lieu composé ;

5° De l'*ubi* qui provient du lieu simple ;

6° De la vertu conservatrice du lieu ;

7° De l'espace qui attire et garde un certain nombre d'objets ; ainsi la place est le lieu du marché ;

8° D'un espace soumis à un être qui par lui-même n'occupe aucun lieu ; ainsi dit-on que le Ciel est le lieu de Dieu.

Paul de Venise n'ignore pas que d'autres auteurs ont tenté de classer les divers sens du mot lieu d'une manière qui soit à la fois plus simple et plus rationnelle. Burley, par exemple, distingue (3) ce que *dénomme* ce mot et ce qu'il *signifie ;* ce qui est *dénommé,* c'est simplement l'ultime surface du corps ambiant ; ce qui est *signifié,* c'est la réunion de cette surface et de l'action de contenir (*continentia*), qui est un rapport entre le corps logeant et le corps logé.

Nicoletti rejette cette théorie ; elle est contraire à la pensée qu'Aristote exprime en ses *catégories ;* il lui oppose cette autre solution : Le lieu implique deux choses ; la première, qu'il implique directement et qui en est le sujet et la matière, c'est la surface ; la seconde, qu'il implique indirectement, et qui en est l'acte et la forme, c'est le fait de contenir.

Ici Paul de Venise paraît se souvenir à la fois des enseigne-

(1) Pauli Veneti *Expositio super libros Physicorum ;* libri quarti tractatus primus, capituli tertii pars secunda, sextum notandum.

(2) Cette interprétation du sens qu'il convient de donner aux mots *lieu simple, lieu composé,* ne s'accorde nullement avec ce qu'en dit l'Auteur des *Six principes.*

(3) Paul de Venise, *loc. cit.,* septimum notandum.

ments de Gilles de Rome et de ceux de Duns Scot ; à ceux-là, il emprunte la distinction, au sein du lieu, d'une matière et d'une forme ; à ceux-ci, il doit de considérer la surface du contenant et l'action de contenir comme deux réalités, dont la seconde est à la première comme la forme à la matière.

Nous retrouvons un peu plus loin (1), au sujet de l'immobilité du lieu, la théorie de Gilles de Rome.

« Gilles déclare que le lieu présente deux choses à considérer, le lieu matériel et le lieu formel. Le lieu matériel est la surface du corps contenant ; le lieu formel est l'ordre relatif à l'ensemble de l'Univers ou, en d'autres termes, la distance aux pôles et au centre du Monde. Le lieu matériel est mobile par accident ; le lieu formel n'est mobile ni de soi, ni par accident. »

A l'encontre de cette théorie, Burley a élevé divers arguments, que Nicoletti reproduit, entr'autres celui-ci : Que par la puissance divine ou par la pensée, le Monde entier soit déplacé en ligne droite, sauf un corps contenu dans l'air, qui serait maintenu immobile ; l'immobilité de ce corps devrait entraîner la permanence de son lieu formel ; or la distance de ce corps aux pôles et au centre du Monde, sa position par rapport à l'ensemble de l'Univers, ont changé.

Paul de Venise pense (2) que l'on peut retourner contre Burley l'argument que celui-ci oppose à Gilles Colonna : Ce corps immobile devrait garder un lieu invariable ; cependant le milieu ambiant et, partant, sa surface ultime changeraient.

Cette riposte aurait pu embarrasser Aristote et le Commentateur, mais on ne voit pas en quoi elle pourrait gêner Burley ni aucun des Terminalistes parisiens ; pour eux, l'immobilité d'un corps n'exige point la persistance du lieu de ce corps, mais seulement l'*équivalence* des lieux qui se succèdent ; Paul de Venise oublie sans doute, en ce moment, leur doctrine, dont cependant il nous donnera bientôt l'exposé.

Quoi qu'il en soit, Paul Nicoletti cherche à perfectionner la théorie de Gilles de Rome. Ce n'est pas à tout lieu qu'il faut

1) PAULI VENETI *Expositio in libros Physicorum* : libri quarti tractatus primus, capituli tertii pars secunda, sub prima rub. : Contra.

2) PAUL DE VENISE, *loc. cit.*, sub secunda rub. : Contra.

appliquer la définition du lieu formel proposée par celui-ci, mais seulement à une certaine sorte de lieu.

Gilbert de la Porrée, en son *Traité des six principes*, a distingué deux sortes de lieux : le *lieu simple*, qui est le centre du Monde, et le *lieu composé*, qui est la surface ultime du corps ambiant (1) ; de même on doit distinguer deux *ubi*, l'*ubi* qui découle du lieu simple, et l'*ubi* qui découle du lieu composé ; le premier « est la situation du Monde entier, coétendue au Monde », tandis que le second « a pour sujet la chose logée ; il n'a, en elle, aucune extension ; il y réside d'une manière invisible ».

Il nous est difficile de croire que les deux *ubi* considérés ici par Paul de Venise soient sans affinité en son esprit avec les deux sortes de θέσις considérées par Simplicius, l'une correspondant à la *situation* du corps dans l'ensemble du Monde, l'autre à la *disposition* des diverses parties de ce corps.

Le mouvement, non pas le mouvement *per accidens*, mais le mouvement par soi, n'a pas pour objet l'acquisition de n'importe quel *ubi ;* le seul *ubi* auquel il se rapporte, c'est l'*ubi* qui découle du lieu simple, c'est la situation par rapport aux pôles et au centre du Monde ; celui-là seul ne peut advenir à un objet sans qu'un certain changement se produise en cet objet même. L'autre *ubi*, celui qui tire son origine de la surface ambiante du corps logeant, n'est point l'objet du mouvement propre ; il peut changer sans aucun changement dans le corps logé, et par le seul mouvement du corps logeant, car c'est une relation du corps logeant au corps logé.

On ne voit pas comment cette distinction peut mettre la doctrine de Gilles de Rome à couvert des attaques que Burley et les Terminalistes parisiens ont dirigées contre elle. Si Dieu déplaçait le Monde d'un mouvement de translation en laissant un seul corps immobile, il y aurait, pour ce corps, changement de l'*ubi* qui découle du lieu simple ; et cependant ce corps serait sans mouvement. Paul de Venise ne trouve à cela rien à répondre, si ce n'est que ce serait un effet miraculeux de la

(1) Comme nous l'avons fait observer ci-dessus, Paul de Venise prête à Gilbert de la Porrée une opinion toute différente de celle qu'il a professée.

puissance divine. Malgré la faiblesse de cette réponse, il tient la distinction du *locus situalis* et du *locus superficialis* pour très propre à résoudre les difficultés, et nous l'y verrons bientôt revenir.

« Occam, dit Nicoletti (1), exposant la définition du lieu donnée par le Philosophe, dit que le lieu n'est autre chose que le corps logeant en tant que l'on y considère les couches, contiguës au corps logé, que l'on y peut imaginer en nombre infini. » Notre auteur objecte au *Venerabilis inceptor* que cette définition contredit de tous points à la théorie d'Aristote ; il le savait, parbleu, fort bien, et j'imagine que ce n'était pas pour l'engager à changer d'idée !

En particulier, Paul de Venise fait cette observation, peu nouvelle, qu'aux termes de cette définition, le lieu serait mobile. « A cela, Burley répond qu'une maison immobile au sein d'un air en mouvement peut être, d'instant en instant, en des lieux numériquement distincts, mais qu'elle est toujours au même lieu *par équivalence*. » Notre auteur ne se range pas à cet avis. Il revient à sa distinction de deux sortes de lieux : le lieu provenant de la situation par rapport à l'Univers entier, qu'il nommait *locus situalis* et qu'il nomme maintenant lieu *relatif* ; et, d'autre part, le lieu qui consiste en la surface du corps ambiant, le *locus superficialis*, qu'il nomme maintenant lieu *absolu*. D'instant en instant, la maison immobile considérée par Burley est en des lieux *superficiels* différents, mais son lieu *relatif* demeure numériquement un.

Mais la doctrine de Paul de Venise vient toujours se heurter à la même objection ; la définition du lieu *relatif*, du *locus situalis*, ne peut avoir de sens que s'il existe un repère absolument fixe ; dans la doctrine averroïste, un corps central immobile par essence constitue ce repère : du moment que l'on regarde la Terre comme susceptible d'être déplacée, le Monde entier comme capable d'un mouvement de translation, la notion de *lieu relatif*, telle qu'elle a été définie, perd tout sens. Les Terminalistes parisiens ont admirablement reconnu la nécessité de débarrasser la notion de mouvement local de l'exigence d'un repère

(1) PAUL DE VENISE, *loc. cit.*, notandum sextum.

immobile doué d'une existence concrète. Paul de Venise est trop fidèle averroïste pour suivre une opinion si radicalement opposée à l'enseignement du Commentateur ; aussi se débat-il sans cesse en d'inextricables difficultés.

« Selon Burley, dit-il, puisqu'il est certain que le Monde entier et toutes ses parties se meuvent sans cesse ; qu'il n'y a, d'autre part, aucun corps immobile en dehors du Monde ; il faut en conclure qu'un corps qui se meut de mouvement local n'est pas nécessairement tenu de se comporter différemment d'un instant à l'autre, par rapport à un certain terme immobile. »

A cela, notre auteur répond que tout mouvement local correspond à un changement de lieu, mais que le mouvement qui produit un certain changement de lieu n'est pas nécessairement le mouvement du corps logé ; ce peut être un mouvement du corps logeant. Il est difficile d'apercevoir un lien quelconque entre cette réponse et l'observation formulée par Walter Burley.

Il est impossible de tenir pour la théorie averroïste du lieu si l'on renonce à cette proposition : Il existe au centre du Monde un corps dont l'immobilité est certaine et nécessaire. Pour avoir méconnu cette vérité, Paul de Venise s'est déjà vu, à plusieurs reprises, entravé par des illogismes ; ces contradictions vont devenir plus flagrantes lorsqu'il abordera la grande question du lieu de l'orbe suprême.

Pour définir le lieu de la sphère ultime, Paul Nicoletti s'exprime d'abord (1) à peu près comme le ferait un Scotiste :

« La sphère ultime est en un certain *ubi*, et cet *ubi* est engendré par le fait qu'elle entoure son lieu ; elle est en l'*ubi* qui provient du lieu simple et non point en l'*ubi* qui provient du lieu composé. »

Cette théorie, qui se revêt de formes de langage empruntées soit à Gilbert de la Porrée, soit aux Scotistes, soit enfin à Walter Burley, notre auteur la regarde comme pleinement conforme à la doctrine averroïste, qu'il formule un peu plus haut en ces termes (2) :

(1) Pauli Veneti *Expositio in libros Physicorum* : libri quarti tractatus primus, capitulum quartum, notandum sextum.

(2) Paul de Venise, *loc. cit.*, notandum quartum.

« La sphère ultime est en un lieu d'une certaine manière, le Ciel entier l'est d'une autre manière, enfin le ciel des planètes l'est d'une troisième manière. La sphère suprême est seulement en un lieu par accident, et cela en raison de son centre ; elle n'est pas en un lieu par soi ; elle n'est pas non plus en un lieu par l'intermédiaire de ses parties. Le Ciel entier est en un lieu par accident, et cela en raison de son centre ; il l'est aussi par l'intermédiaire de ses parties, car il a des parties diverses qui se logent les unes les autres. Enfin, le ciel des planètes est logé de trois façons distinctes ; il a un lieu par accident, en raison de son centre ; il a un lieu propre, car il est contenu en la concavité de la sphère suprême ; enfin, il est logé par l'intermédiaire de ses parties, car il a des parties qui se logent les unes les autres. »

Non seulement Paul de Venise regarde sa doctrine comme conforme à celle d'Averroès, mais il va plus loin. Grâce à l'identité qu'il admet, à la suite de Gilles de Rome, d'une part, entre le *locus superficialis* et le lieu matériel, d'autre part, entre le *locus situalis* et le lieu formel ; grâce à la confusion qu'il établit entre le *locus situalis* tel qu'il l'a défini et la *situation* telle que la considère Avicenne ; grâce à une autre confusion où il prend le *lieu matériel* et le *lieu formel* entendus au sens de Gilles de Rome comme respectivement identiques au lieu *per se* et au lieu *per accidens,* considérés par Averroès ; grâce, disons-nous, à cette suite de jeux de mots, Paul Nicoletti se croit en état de rétablir l'accord entre la théorie d'Avicenne et la théorie d'Averroès :

« Avicenne, dit-il (1), prétend que le Ciel se meut non pas autour d'un lieu, mais en un lieu, ce lieu étant, d'ailleurs, un *locus situalis* et non point un *locus superficialis*... Le Commentateur, au contraire, prétend que le Ciel se meut de mouvement local, mais qu'il se meut autour de son lieu ; par là, il entend la Terre ; il distingue, dans ce but, entre le lieu par accident ou lieu *formel* et le lieu par soi ou *lieu matériel.*

« Pour moi, il me semble que le Ciel se meut de mouvement

(1) PAULI VENETI *Expositio super libros Physicorum*, libri sexti tractatus secundus, capituli tertii secunda pars, in fine.

local de la façon que définit le Commentateur et aussi de la manière qu'indique Avicenne. »

A cet accord, Averroès n'eût assurément pas souscrit, lui qui a si vivement combattu la théorie d'Avicenne. Eût-il davantage confirmé les concessions que Paul de Venise va accorder en son nom? Cela nous paraît fort douteux. Écoutons, en tous cas, le passage suivant (1); visiblement, celui qui l'a rédigé avait lu Albert de Saxe et, surtout, Simplicius.

« Selon le Commentateur, si l'élément terrestre et les autres éléments se mouvaient circulairement comme le Ciel, le Ciel même n'aurait plus aucun mouvement local. Son mouvement ne pourrait plus être ni un mouvement de translation, ni un mouvement de rotation. Selon le Commentateur, en effet, tout corps qui se meut d'un mouvement de translation change à la fois son lieu *per se* et son lieu *per accidens*, son lieu matériel aussi bien que son lieu formel ; un corps qui se meut d'un mouvement de rotation éprouve un changement formel, encore qu'il ne se meuve point *secundum materiam ;* mais si la Terre tournait d'un mouvement de rotation, en même temps que les autres éléments, le Ciel n'aurait plus ni lieu formel, ni lieu matériel ; en effet, il ne se mouvrait point à l'intérieur d'une surface capable de l'envelopper ; il ne se mouvrait plus, non plus, au-dessus d'une surface immobile sur laquelle il soit possible de tracer des cercles qui permettent de repérer son mouvement.

« Toutefois, dans le cas où la Terre tournerait en sens contraire du Ciel, ou bien encore dans le cas où elle tournerait dans le même sens que le Ciel, mais plus lentement, le Commentateur admettrait que le Ciel se meut de mouvement local. Il l'accorderait encore si la Terre accompagnait le Ciel dans son mouvement, pourvu que quelqu'un des autres éléments demeurât immobile, ou qu'il tournât en sens contraire, ou encore dans le même sens, mais plus lentement ; dans ce cas, en effet, le Ciel pourrait encore décrire ses divers cercles au-dessus de cet élément. »

Sans doute, le Commentateur a insisté sur cette vérité qu'aucun mouvement ne serait connaissable à notre expérience si le

(1) Paul de Venise, *loc. cit.*, sub rub. : Quarto sequitur.

terme auquel tend le mobile se mouvait dans le même sens et avec la même vitesse que ce mobile ; mais il avait trop profondément réfléchi au caractère tout relatif du mouvement que nos sens nous révèlent pour affirmer que le Ciel est ou non en mouvement, pour dire quel est ce mouvement, avant de s'être assuré d'un terme de comparaison absolument fixe ; et il voulait — c'était le principe fondamental de sa doctrine — que ce terme absolument fixe fût un corps réel et concret. Il eût donc rejeté les propositions que Paul de Venise vient de formuler.

En revanche, sans se mettre en contradiction avec ses axiomes, il eût pu accepter celle-ci :

« Lors même que tous les éléments se mouvraient avec le Ciel, pourvu que l'on accordât que le Ciel (suprême) n'a aucun mouvement local, les sphères célestes auraient un mouvement local ; en effet, comme elles ne se meuvent pas toutes du même mouvement, chaque sphère inférieure décrirait un cercle par rapport à la concavité de la sphère supérieure, et la sphère supérieure en décrirait un par rapport à la convexité de la sphère inférieure. Toutefois, si la Terre était en mouvement, il serait moins aisé de connaître le mouvement local du Ciel qu'il ne l'est alors que la Terre demeure immobile : voilà pourquoi le Philosophe dit, au second livre *Du Ciel*, que si le Ciel est en mouvement, il faut que la Terre soit en repos. »

Le Philosophe, croyons-nous, entendait dire plus que cela. Quoi qu'il en soit, la théorie averroïste du lieu ne serait pas contredite par l'hypothèse que Paul de Venise vient d'examiner, car, en cette hypothèse, le Ciel suprême, privé de tout mouvement local, fournirait ce terme absolument fixe que requiert tout mouvement local, au dire d'Averroès. Chose bien digne de remarque : Cette hypothèse, qui prend l'orbite suprême comme lieu immobile auquel sont rapportés tous les mouvements célestes et terrestres, est précisément celle qu'adoptera Copernic.

Paul de Venise, poussant plus avant ses hypothèses, aborde (1) la question que Duns Scot avait formulée et à la suite de laquelle il avait prononcé ses mots : « Cherchez la réponse — *quære responsum.* »

1 PAUL DE VENISE, *loc. cit.*

« Lors même, dit-il, que Dieu anéantirait le Monde entier à l'exception de la sphère suprême, cette sphère se mouvrait encore de mouvement local ; non pas, sans doute, de mouvement relatif au *locus superficialis,* mais de mouvement relatif au *locus situalis;* la partie du Ciel qui était à droite viendrait à gauche, celle qui est à l'orient ou au midi viendrait à l'occident ou au nord, ou inversement ; tout cela ne pourrait arriver si le Ciel n'était animé d'un mouvement consistant en un changement de situation. »

Dire que la partie du Ciel qui était à droite vient à gauche, cela suppose que le mouvement du Ciel est contemplé par un être qui a une droite et une gauche, et qui demeure immobile ; la proposition formulée par Paul Nicoletti n'a donc de sens que s'il existe quelque part un terme fixe et étendu, où se puissent marquer une droite et une gauche, un orient et un occident, une extrémité septentrionale et une extrémité méridionale. Où notre auteur va-t-il prendre ce terme fixe et étendu ? Aristote et Averroès voulaient que ce fût la Terre ; mais, par hypothèse, la Terre est anéantie. Damascius, Simplicius et les Terminalistes parisiens prétendent que c'est un corps abstrait, un pur être de raison ; il semble que Paul de Venise ne puisse éviter de se ranger à leur avis. Cependant, il n'en fait rien. Par une étrange aberration, dont nous avons déjà relevé la trace en analysant les théories de la *Summa totius philosophiæ*, ce terme immobile, au moyen duquel on doit pouvoir distinguer la gauche du Ciel de la droite, la zone boréale de la zone australe, il la réduit à un simple point indivisible, au centre mathématique de l'Univers ! Burley, par inadvertance sans doute, avait incidemment énoncé cette erreur ; Paul de Venise la professe nettement et avec insistance ; écoutons-le plutôt (1) :

« La sphère suprême est en un lieu accidentel, et cela en raison de son centre... A cette proposition, on peut faire l'objection suivante : Si le centre était, comme le Ciel, animé d'un mouvement de rotation, la sphère suprême n'en serait pas moins en un lieu, puisqu'elle se mouvrait de mouvement local ; mais, dans ce cas, elle ne serait pas logée par son centre ; donc elle

(1) Pauli Veneti *Expositio super libros Physicorum* : libri quarti tractatus primus, capituli quarti notandum octavum

ne l'est pas actuellement ; la majeure et la conséquence sont évidentes ; quant à la mineure, elle résulte de ce que la sphère ultime se meut nécessairement, selon le Commentateur, autour d'un centre immobile.

« ... A cette objection, voici la réponse qu'il convient de faire : ... Le Monde a deux centres ; il a un centre mathématique simple et indivisible, et un centre naturel, qui est l'élément terrestre ; lors même que l'on supposerait que le centre naturel se meut d'un mouvement de rotation, le centre mathématique ne se mouvrait pas pour cela ; le mouvement de la sphère suprême serait donc encore un mouvement local ; cette sphère serait encore logée par son centre, non par son centre naturel sans doute, mais par son centre mathématique... Toutefois, le Philosophe prétendrait que le centre naturel ne peut se mouvoir d'aucun mouvement, car, dans le livre *Du mouvement des animaux,* il déclare que les dieux tous ensemble ne pourraient mouvoir la Terre.

« Si le Monde était homogène, ou bien encore si la Terre était animée d'un mouvement de rotation, la Terre ne pourrait être le lieu ni du Ciel entier, ni de l'orbe suprême ; c'est le centre mathématique indivisible qui, seul, constituerait ce lieu ; si l'on dit, en effet, que la Terre est le lieu des éléments et des corps célestes, c'est à cause de son immobilité, immobilité qu'elle reçoit du centre indivisible du Monde. »

Quære responsum, avait dit Duns Scot ; piètre réponse, à coup sûr, que celle de Nicoletti !

Au moins Paul de Venise a-t-il eu soin, dans le passage que nous venons de citer, de signaler le désaccord qui existe entre son opinion et celle d'Aristote. En un autre endroit (1), il va plus loin et prétend faire endosser au Philosophe même la responsabilité de son inacceptable doctrine.

« Le Commentateur, dit-il, fait cette distinction : il y a deux centres du Monde, le centre naturel et le centre mathématique... Par *centre*, Aristote peut entendre indifféremment l'un ou l'autre de ces deux centres. Si par *centre* il entend le centre naturel, le

(1) PAULI VENETI *Expositio super libros Physicorum*. libri octavi tractatus quartus, capituli primi quarta propositio, notandum tertium.

Ciel entier se meut constamment *secundum formam* en décrivant sans cesse un cercle nouveau autour du centre du Monde ; s'il entend par centre le centre mathématique, on peut admettre encore que le Ciel se meut de mouvement formel ; de même, en effet, qu'il décrit sans cesse une nouvelle ligne droite menée de la circonférence au centre, de même il décrit sans cesse un nouveau cercle autour du centre du Monde. » Ici, Nicoletti sollicite d'étrange façon, en faveur de sa théorie du lieu du Ciel, un commentaire d'Averroès (1) relatif à un passage d'Aristote. Le centre dont Aristote exigeait l'immobilité pour que le mouvement du Ciel fût concevable, c'est, à n'en pas douter, le centre naturel, la Terre.

En la raison de Paul de Venise, une lutte incessante se livre, avec des alternatives diverses, entre les tendances averroïstes et les tendances plus modernes de l'École de Paris ; tantôt celles-ci l'emportent, tantôt les premières triomphent à leur tour.

Sous l'influence des doctrines terminalistes, Nicoletti renonce à cet axiome posé sans conteste par Aristote et par Averroès : Il existe, au centre du Monde, un corps d'étendue finie, dont l'immobilité absolue est nécessaire de nécessité logique, et ce corps est la Terre. Notre auteur ne regarde comme absurdes, ni que la Terre puisse être animée d'un mouvement de rotation, ni que l'Univers entier puisse éprouver une translation.

Dès là que l'on renonce à poser dans le monde un corps concret, immobile par essence, qui serve de terme de comparaison aux mouvements locaux des cieux et des éléments, la Logique ne laisse plus ouverte qu'une seule voie, où il est nécessaire de s'engager ; il faut admettre que tous les mouvements locaux sont définis par comparaison à un certain corps abstrait, corps que les sens ne sauraient percevoir, mais au sujet duquel les théories de la Physique nous peuvent renseigner ; c'est la voie qu'a suivie Damascius avec son disciple Simplicius, qu'ont suivie après eux les Terminalistes parisiens.

Paul de Venise ne veut pas marcher jusqu'au bout dans le

(1) Aristotelis *De physico auditu libri octo cum* Averrois Cordubensis *Commentariis* : lib. VIII, comm. 76.

chemin tracé par les adversaires d'Averroès ; entre ceux-ci et le Commentateur, il prétend suivre une direction intermédiaire ; il aboutit ainsi à un illogisme flagrant ; il propose de rapporter les mouvements locaux à un simple point mathématique, au centre indivisible du Monde.

La lutte entre le Péripatétisme d'Averroès et le Terminalisme parisien ne se poursuit pas seulement en l'entendement de Paul de Venise ; pendant tout le xve siècle, pendant une bonne partie du xvie siècle, elle engendre les discussions, elle suscite les querelles qui se débattent au sein des Universités de Padoue et de Bologne. Parmi les docteurs qui joutent en cette lutte, il en est un grand nombre qui tiennent avec acharnement pour l'Averroïsme le plus intransigeant ; mais il en est aussi qui savent, lorsqu'il le faut, faire leur part aux doctrines de l'Université de Paris.

De ce nombre est Gaétan de Tiène. Sa pensée, bien souvent inspirée par celle de Paul de Venise, sait éviter cependant la théorie illogique à laquelle le moine augustin avait été conduit par son éclectisme peu clairvoyant ; elle sent la nécessité de se ranger à l'opinion sur le lieu et le mouvement local qu'ont soutenue les Scotistes et les Terminalistes, et elle s'y range nettement.

Gaétan de Tiène, né à Vicence en 1387, enseigna à Padoue, avec un très grand éclat, à partir de l'an 1436 ; il mourut en cette ville en 1465.

Gaétan de Tiène a composé des commentaires à plusieurs écrits physiques d'Aristote. Son commentaire au *De Cœlo et Mundo* ne retiendra pas notre attention ; il expose la pensée du Stagirite sans rien y ajouter qui vaille d'être noté, du moins au sujet des questions qui nous occupent en ce moment. En revanche, nous étudierons de près son commentaire à la *Physique;* sans doute, les doctrines qui y sont exposées sont, la plupart du temps, les doctrines des Terminalistes parisiens, d'Albert de Saxe et de Marsile d'Inghen, qui ne sont jamais cités, tandis qu'on y relève à chaque instant le nom de Walter Burley, dont l'auteur combat volontiers les opinions ; mais si les théories exposées par Gaétan de Tiène ne lui sont guère personnelles, du moins en a-t-il saisi, beaucoup mieux que

Paul de Venise, les principes essentiels ; et, parfois, il éclaire une idée plus vivement que ne l'avait fait l'inventeur même de cette idée.

C'est ce que nous aurons occasion de noter en étudiant sa théorie du lieu.

Comme Paul de Venise, Gaétan énumère (1) un grand nombre de sens qui peuvent être attribués au mot lieu, sans se décider, d'ailleurs, à choisir un de ces sens pour en faire la définition du lieu. Parmi ces sens divers, il signale celui-ci : « Le mot lieu est pris au sens composé que voici : il signifie la situation (*situs*) comptée à partir du centre du Monde et causée dans le corps logé ; cette situation consiste en ceci que le corps est à telle distance du centre du Monde ; elle se range dans la catégorie *ubi ;* c'est cette situation qui est le terme du mouvement local. » Ces lignes résument l'opinion de Walter Burley.

Occam avait déjà remarqué que l'on ne peut prendre le centre du Monde comme repère propre à définir le lieu si l'on ne suppose au préalable que le Monde est privé de tout mouvement de translation; cette remarque s'étend naturellement à l'*ubi*, et Gaétan la lui applique :

« On peut dire que l'*ubi* qui a pour principe le centre du Monde n'est pas le terme propre et intrinsèque du mouvement local. Si quelque chose peut advenir à un corps sans que ce corps éprouve en lui-même aucun changement, ce quelque chose ne saurait, selon l'avis exprimé par Aristote au VIIe livre de la Physique, être le terme d'un mouvement propre. Or, l'*ubi* émané du centre dans le Monde peut advenir à un objet sans que cet objet éprouve aucun changement ; supposons, en effet, qu'un corps demeurât immobile tandis que l'Univers éprouverait un mouvement de translation ; le centre du Monde se rapprocherait ou s'éloignerait de ce corps, en sorte que celui-ci, tout en demeurant en repos, changerait d'*ubi*.

« A cela, on répondra que la supposition dont il s'agit ne

(1) *Recollecte* Gaietani *super octo libros Physicorum cum annotationibus textuum.* Colophon : Impressum est hoc opus Venetiis per Bonetum Locatellum jussu et expensis nobilis viri domini Octaviani Scoti Modoetiensis Anno Salutis 1496 Nonis sextilibus Augustino Barbadico Serenissimo Venetiarum Duce. Lib. IV, quæst. I, fol. 29.

saurait être réalisée d'une manière purement naturelle ; et ce qu'on a dit de l'*ubi* a été dit dans l'esprit d'Aristote, en admettant donc que le cours de la Nature ne fût pas troublé. »

Encore qu'une translation de l'Univers soit, en ce passage, regardée comme miraculeuse, Gaétan croit-il, conformément au décret d'Étienne Tempier, qu'un tel miracle soit possible, ou bien pense-t-il, avec les Averroïstes, qu'il ne saurait être réalisé sans absurdité ? Sur ce point, son opinion, nous n'en saurions douter, concorde avec celle des théologiens de la Sorbonne et des Terminalistes de Paris ; écoutons l'exposé de cette opinion (1) :

« Burley prétend que si le Monde était continu, Dieu ne pourrait lui imprimer un mouvement de translation à moins de créer un lieu nouveau qui serve de terme à ce mouvement. Dieu ne pourrait même donner à ce Monde un mouvement de révolution, car tout mouvement local réclame un lieu, et ce Monde-là ne serait en un lieu ni dans son ensemble, ni par ses parties. Nous ne pourrions donc lui attribuer un mouvement de rotation, à moins de prétendre que le mouvement de rotation n'est pas un mouvement local, mais un mouvement de situation (*situs*)...

« Aucune de ces affirmations n'est nécessaire. Nous pouvons fort bien admettre que Dieu impose au Monde un mouvement de translation sans créer aucun lieu nouveau ; ce mouvement ne serait ni vers le haut, ni vers le bas ; il serait d'une autre espèce. Il n'est pas vrai, non plus, que le mouvement de rotation ne soit pas un mouvement local, mais seulement un mouvement de situation... Pour qu'un corps se meuve de mouvement local, il n'est pas nécessaire qu'il change de lieu dans son ensemble ou par ses parties ; il suffit que sa situation varie ; or, le Monde change constamment de situation. »

Cette réponse, c'est visible, est inspirée d'Albert de Saxe ; Gaétan de Tiène, cependant, atténue quelque peu la rigueur des propositions formulées par Albert ; il n'ose pas reconnaître nettement, comme celui-ci, qu'un mouvement de translation imposé à l'Univers entier ne serait pas un mouvement local, mais

(1) GAÉTAN DE TIÈNE, *Op. cit.*, lib. IV, fol. 28, col. d.

seulement un mouvement de même espèce que le mouvement local ; il se borne à l'insinuer :

« Il résulte (1) de ce qui précède qu'on donne une définition sans valeur du mouvement local de translation lorsqu'on dit, comme on le fait communément, que le mouvement rectiligne de translation consiste en ceci que le mobile se comporte en cet instant, par rapport à un certain objet fixe, autrement qu'il ne se comportait auparavant ; dans le cas, en effet, où le Monde entier éprouverait un mouvement local de translation, la définition ne conviendrait plus au défini. »

Gaétan rejette donc la définition du mouvement local que donnent communément les Péripatéticiens averroïstes.

Il ne veut point se contenter, d'ailleurs, de la modification que Marsile d'Inghen a apportée à cette définition ; il est vrai que la critique adressée à la définition du recteur de Heidelberg paraît bien vétilleuse, et qu'il eût été fort aisé, semble-t-il, de l'éviter :

« On ne donne pas, non plus, une bonne définition du mouvement en disant qu'il consiste, pour le mobile, à se comporter différemment, à des époques différentes, par rapport à un objet fixe réel ou imaginaire. » Qu'un corps, en effet, se meuve pendant un certain temps, puis s'arrête en équilibre ; il se comporte maintenant autrement qu'il ne se comportait auparavant, et cependant il ne se meut pas.

« Pour définir le mouvement local de translation, on dira donc qu'il consiste en ceci : Le mobile éprouve, d'un instant à l'autre, un changement formel intrinsèque par rapport à un repère fixe réel ou imaginaire — *Dicendum est igitur quod moveri localiter motu recto est rem aliter se habere intrinsece formaliter quam prius respectu alicujus fixi, veri vel imaginarii.* »

Cette définition, un peu obscure peut-être en sa concision, réunit les caractères attribués au mouvement local, d'une part, par Duns Scot et par Albert de Saxe, d'autre part, par Guillaume d'Occam et par Marsile d'Inghen ; les premiers, en effet, ont affirmé que le mouvement local était un certain change-

(1) Gaétan de Tiène, *Op. cit.*, lib. IV, quæst. I, fol. 29, col. d.

ment absolu et intrinsèque au mobile, une *forma fluens,* selon l'expression du Docteur Subtil; les seconds ont déclaré qu'il se traduisait par un changement de disposition à l'égard d'un certain terme immobile, que ce terme soit doué d'existence concrète ou qu'il soit purement idéal.

« Le Commentateur prétend que toute sphère céleste... détermine [1], par sa nature même, l'existence d'un certain corps fixe qui se trouve en son centre, afin qu'elle se meuve alentour ; ce corps est le lieu par accident de cette sphère ; il est le centre naturel du Monde, ou la Terre.

« Mais, au contraire, lors même que la Terre serait supprimée, les sphères célestes continueraient leur mouvement de rotation. On voit donc que les révolutions des sphères célestes ne requièrent nullement l'existence d'un tel corps fixe.

« Aristote et le Commentateur, il est vrai, n'admettraient point la supposition qui vient d'être formulée. Au premier livre *Du Ciel,* Aristote dit que si le Ciel se meut, il faut que la Terre soit immobile.

« D'autres observent que le Ciel ne se trouve pas logé seulement par son centre, mais aussi par les pôles du Monde, car il garde une situation invariable par rapport à ces trois points immobiles. Si donc on supprimait le centre, le Ciel aurait encore un lieu par accident, les pôles du Monde, qui le maintiendraient dans la situation où il se trouvait auparavant. Mais le Ciel ne peut se mouvoir qu'il ne se meuve autour d'un objet fixe ; si l'on anéantissait les pôles, le Ciel cesserait de se mouvoir.

« Mais cette réponse n'est pas naturelle. »

Quel est donc l'avis qu'il convient de soutenir ? Gaétan ne le dit pas, sans doute parce que cela va de soi. C'est l'avis qui découle des principes posés il y a un instant, l'avis formulé par Duns Scot, par Guillaume d'Occam, par Albert de Saxe : Le mouvement de rotation des sphères célestes est quelque chose d'intrinsèque, d'absolu, qui subsisterait lors même qu'aucun corps central immobile ne lui servirait de repère ; ces sphères se comporteraient alors de telle sorte que si l'on concevait

[1] GAÉTAN DE THIENE, *Op. cit.*, lib. IV, fol. 30, col. a.

un corps central immobile purement idéal, leur situation par rapport à ce corps changerait d'instant en instant.

En Gaétan de Tiène, les doctrines des Scotistes et des Terminalistes ont trouvé un interprète avisé ; cet interprète a su fort bien saisir certaines idées essentielles communes aux uns et aux autres, et les exprimer avec netteté.

Pierre DUHEM,

Correspondant de l'Institut de France,
Professeur de Physique théorique
à la Faculté des Sciences de Bordeaux.

ENQUÊTE SUR L'IDÉE DE DÉMOCRATIE

M. G. DEHERME

Vous voulez bien me demander de participer à votre enquête sur l'idée de démocratie. Il y faudrait toute la sociologie.

Sans doute, vous entendez limiter cette enquête à l'étude purement objective de la « notion de démocratie »; mais c'est oublier que là, précisément, nous sommes dans le domaine du subjectif.

Essayons de prendre la question dans le vif.

Le nombre est démagogique, la raison est anarchique. Si donc la démocratie est « quantité », comme le veut M. Basch, si elle n'a d'autre loi que la raison, comme le pense M. Philippe Borrell, elle n'est et ne sera jamais qu'une démagogie anarchique. Depuis Auguste Comte, cela n'est plus à démontrer. Il n'y a, d'ailleurs, qu'à sortir des chaires ou des bibliothèques pour voir où nous mènent aujourd'hui la superstition du nombre, l'idolâtrie de la raison, — et aussi l'insidieuse complicité de la conscience.

Mais la démocratie est autre chose que la Bête de néant, issue de l'accouplement monstrueux de deux négations, théorique et pratique, la critique métaphysique du XVIIIe siècle et la destruction révolutionnaire. Elle lui est antérieure, puisqu'elle est de toutes les civilisations blanches.

La démocratie n'est pas une négation pure. Elle est d'abord un fait. Et comme c'est un fait qui se maintient, qui s'affirme, qui perdure, on peut dire qu'il est nécessaire.

L'idée que la démocratie invoque pour s'expliquer ou se justifier n'est qu'une manière de mimétisme sociologique. Elle

prend la couleur du temps. Aux époques troublées, elle affecte la démagogie. Au XIXe siècle, la « raison » n'a plus de lisière, toutes les utopies éclosent, et la démocratie revendique le suffrage universel et la souveraineté populaire. Il semble qu'elle les a toujours revendiqués au point qu'on la confond avec.

Essayons de la dégager.

Voici qui y réussit du premier coup, si je ne me trompe : la démocratie est un mouvement d'intégration sociale.

En effet, l'effort tumultueux, incohérent ou systématique, pacifique ou violent, du prolétariat pour s'incorporer à la société est bien un phénomène d'intégration.

La démocratie est donc un mouvement pour réaliser l'ordre en organisant. Le moyen âge institua la plus parfaite démocratie que nous connaissions.

Ce ne sont pas des nombres morts que la société tend à intégrer, ce sont des forces vivantes. La démocratie est donc « qualité ». Elle est le maximum de forces intégrées et organisées avec le minimum de pertes et de déchet.

Pourquoi ne veut-on pas que la démocratie tienne compte des valeurs ? Si elle paraît s'appuyer sur la masse, c'est que la minorité aristocratique, qui se compose souvent de valeurs épuisées ou périmées, s'oppose à l'intégration sociale des forces jeunes.

En résumé, l'aspiration démocratique, c'est la volonté, claire ou obscure, des forces inemployées de s'incorporer à la société ; la réalisation démocratique, c'est la répartition et l'équilibre de ces forces agissantes.

Dans une démocratie organique, comme en Grèce où elle se fondait pourtant sur l'esclavage, comme au moyen âge où elle s'abritait derrière le donjon seigneurial, où elle s'exaltait dans les cathédrales, ce n'est pas le nombre amorphe qui gouverne, non plus que de vagues abstractions, comme la « raison » ou la « conscience », mais des forces positives.

C'est d'un puéril matérialisme d'imaginer que la démocratie doit être le gouvernement du plus grand nombre. Si loin qu'on aille dans la sottise du suffrage universel, on n'aboutit pas à la démocratie, mais à une ploutocratie plus ou moins dissimulée.

Le moyen de la démocratie, ce n'est pas l'arithmétique électorale, mais la revision des valeurs sociales pour un meilleur emploi de toutes les forces utilisables. La vraie démocratie aboutit à la sociocratie.

M. Charles BOUCAUD

Si l'on explore à fond l'idée de démocratie, il semble bien qu'on y trouve l'idée d'*individualisation* (1). La démocratie est l'état d'un peuple chez qui tout individu, par le seul fait qu'il est lui-même et par une sorte d'*aséité* juridique, a des droits qui lui sont propres : tandis qu'en monarchie pure, personne n'a de droits que le monarque héréditaire ou par une concession « octroyée » du monarque, — tandis qu'en aristocratie les droits sont les « privilèges » d'une élite héréditaire, — et tandis qu'en démagogie les droits des minorités sont à la merci du parti le plus nombreux, qui monopolise les libertés, — en démocratie véritable, au contraire, les droits ne sont ni des avantages attachés physiologiquement à la naissance, ni des profits consacrés arithmétiquement par la loi du nombre, mais des libertés reconnues moralement à toutes les aptitudes naturelles. Ce que l'hérédité physiologique vaut monarchiquement au chef d'une famille privilégiée, ou ce qu'elle vaut aristocratiquement à une élite de familles nobles, et ce que des calculs arithmétiques attribuent démagogiquement au parti le plus fort, une considération morale le reconnaît démocratiquement à la valeur morale que représente chaque individu. Le fondement des démocraties n'est ni la naissance ni le nombre, mais la conscience et la raison, qui sont de même essence chez tous les hommes. Aussi, l'idée démocratique déborde-t-elle par-dessus les frontières d'un pays, et rayonne-t-elle logiquement en l'idée d'une société internationale, ouverte à tout homme par le seul fait qu'il est homme.

Si l'idée démocratique n'affecte que les institutions civiles, en

(1) C'est pour éviter une équivoque péjorative que nous n'employons pas ici le mot d'*individualisme*.

substituant, par exemple, le principe de l'égalité des partages au droit d'aînesse en matière de succession, la démocratie est seulement *civile*. Si elle s'étend même aux institutions politiques, en appelant, par exemple, tous les citoyens d'un pays à la collaboration des lois ou à la nomination des magistrats, la démocratie est une démocratie *civique* ou *politique*. Enfin, si elle fait éclater les frontières en organisant une société juridique entre les nations, la démocratie est *internationale*.

Il reste à apprécier ce que vaut l'idée de démocratie, ainsi analysée. Marque-t-elle un progrès, ou bien accuse-t-elle une décadence des sociétés qu'elle informe ?

A cette question on ne saurait sagement répondre, ni par un cri d'enthousiasme aveugle, ni par une boutade de « réactionnaire » impénitent. C'est avec l'impartialité d'un esprit scientifique, et sans autre parti pris que de chercher la vérité objective, que la réponse doit être raisonnablement fournie.

Or, en cette matière, la science, c'est *l'histoire*, non l'histoire anecdotique ou externe qui ne retient des faits que les contingences superficielles et les accidents de la liberté humaine, mais l'histoire interne et comparée des institutions, l'histoire naturelle du droit, qui dégage le « déterminisme » de l' « expérience » sociologique.

Eh bien ! telle qu'elle ressort de l'histoire comparée des peuples, la courbe dessinée par l'évolution sociale est une individualisation. La civilisation se développe en s'individualisant. Les civilisations primitives sont caractérisées par l'effacement de la personnalité individuelle qui est, pour ainsi dire, langée dans un étroit berceau. A l'aube des civilisations juridiques, l'individu sommeille, il est sans valeur par lui-même, il ne vaut juridiquement quelque chose qu'en fonction du groupe auquel il appartient, et ce groupe est à base héréditaire et physiologique, c'est *la race*, jalousement fermée aux étrangers et fermant jalousement la porte aux velléités de l'initiative individuelle. Pour avoir des droits, il faut être de la race ou, tout au moins, appartenir à un groupement calqué sur elle. La parenté, réelle ou fictive, est le seul titre juridique dont on puisse se prévaloir. Et encore, dans le groupe même, n'a-t-on pas de droit propre et personnel ; les droits y sont « indivis » et collectifs ;

personne, non pas même le chef, n'y a des droits en « propriété ». — Plus tard, à mesure que monte à l'horizon la clarté de la civilisation sous l'influence des circonstances économiques, géographiques et morales, l'individu se lève, en la personne du chef de la communauté. Les droits indivis de la collectivité se concentrent sur la tête du chef, et deviennent sa propriété. Les anciens communistes, qui se neutralisaient tout à l'heure les uns par les autres, sont maintenant assujettis à la personnalité émancipée de leur chef. C'est, en droit civil, l'époque patriarcale et, en politique, l'époque seigneuriale ou monarchique. Ce n'est plus précisément parce qu'ils sont aristocratiquement de la race que les membres de la société ont des droits ; c'est bien plutôt par la gracieuse et révocable concession d'un chef auquel ils se doivent tout entiers, mais qui peut leur laisser généreusement de la liberté. Il y a cependant progrès : une, au moins, des individualités qui sommeillaient, celle du chef, s'est réveillée et s'est mise en marche. — Enfin, jaloux de s'émanciper à leur tour et de déployer leurs ailes, qui ont poussé sous l'égide tutélaire et parfois tyrannique du chef, les sujets luttent pour l'indépendance, et revendiquent victorieusement des droits, non plus parce qu'ils font partie d'un groupe dont ils étaient les prisonniers autant que les membres, non plus en vertu d'une gracieuseté de leur chef, mais simplement en tant qu'hommes. Dès lors, puisque, pour avoir des droits, il suffit d'être homme, tout homme a des droits, l'étranger n'est plus exclu du cercle juridique, le préjugé subjectif de la race pâlit devant la vérité objective de la raison et de la nature morale qui sont le partage de tout homme. La physiologie cède le pas à la morale, le « *jus naturale* » supplante le « *jus sanguinis* ». Le patriarcat et la monarchie avaient déjà brisé la coquille de l'œuf où dormait l'embryon de la personnalité individuelle ; la démocratie, ouverte même aux plébéiens et même aux étrangers, déploie les ailes de la personnalité devenue adulte, au-delà des frontières même, à travers l'humanité tout entière (1). — A qui

(1) Le sentiment démocratique de l'humanité internationale peut lui-même être dépassé par le sentiment philosophique et religieux du *cosmos*. Le point de vue cosmologique, d'où l'on aperçoit la solidarité, non seulement de tous les *hommes*, mais de tous les *êtres*, y compris l'Être absolu, découvre un droit encore plus avancé que le droit démocratique. L'idée d'un droit cosmologique est encore au-delà de l'idée démocratique.

prend la peine de les étudier, c'est ainsi qu'apparaissent la ligne tracée par la genèse historique et la formation « classique » du droit civil, et les linéaments ébauchés par les vicissitudes du droit constitutionnel dans les nations civilisées. L'histoire coule dans ce sens, et les passagers du navire qui, regrettant les âges passés, se donnent l'illusion de naviguer en arrière en marchant à rebours sur le pont du bateau, n'en sont pas moins emportés eux-mêmes par le fleuve en marche.

Si, expérimentalement, la démocratie apparaît ainsi comme un progrès, c'est aussi comme un progrès qu'elle apparaît au regard de la pensée spéculative. Pour quiconque admet que les êtres sont d'autant plus parfaits qu'ils « sont » plus pleinement, plus intégralement, plus totalement, la société est plus parfaite et plus belle quand elle vit dans sa plénitude, quand la vie juridique et politique, au lieu d'être le privilège d'une famille ou d'une caste, est le droit de tous, quand la nation s'administre librement et virilement elle-même, quand les initiatives « décentralisées » pourvoient elles-mêmes aux « services publics » au lieu d'abdiquer entre les bras de « l'État », c'est-à-dire de la maison, de la caste ou du parti régnants (1). La société humaine est plus complètement humaine quand elle est fondée sur la nature morale et raisonnable de tout homme, au lieu d'être échafaudée sur l'hérédité physiologique de quelques-uns ou les chances arithmétiques du plus grand nombre. L'esthétique sociale ne peut que trouver belle l'évolution démocratique, que l'histoire comparée du droit montre inéluctable et progressive.

Mais l'individualisation de la société peut dégénérer en individualisme. L'individualisme est l'écueil des démocraties, et risque de les précipiter dans le collectivisme d'État, qui serait, par réaction, la restauration, sur une plus vaste échelle, de la barbarie primitive, caractérisée par le collectivisme de race. Aussi, l'individualisation doit-elle s'épanouir dans l'association. Commencée dans la communauté aristocratique où l'individu était prisonnier, l'évolution sociale s'achève par l'association

(1) Aussi, le collectivisme et l'étatisme, et, en général, le monopole de l'État (en matière d'enseignement, par exemple) sont-ils essentiellement antidémocratiques et régressifs.

démocratique où les individus se servent mutuellement de coefficients. L'association démocratique et la communauté primitive ne se ressemblent que comme les extrêmes se touchent ; en aboutissant à l'association, la courbe de l'histoire ne revient pas à son point de départ, mais au dessus : elle dessine une spirale, et non pas un cercle vicieux.

L'*observation* de l'histoire, et une *contemplation* d'esthétique sociale : voilà, semble-t-il, ce qui doit logiquement faire goûter à l'esprit l'idée de démocratie (1).

(1) Nous avons développé ces idées dans deux petits volumes de la collection Bloud et Cie : *L'Épanouissement historique des Droits de l'Homme* et *Les Droits de l'État et les garanties civiques du droit naturel*. Nous n'en pouvons donner ici qu'un aperçu très schématique.

UNE INTÉRESSANTE RÉPERCUSSION
DE LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE
DANS LA JURISPRUDENCE

DIE KUNST DER RECHTSANWENDUNG, ZUGLEICH EIN BEITRAG ZUR METHODENLEHRE DER GEISTWISSENSCHAFTEN (1), von Dr Iur. Lorenz Brütt, gerichtsassessor in Berlin (Berlin, Guttentag, 1907).

Intéressante répercussion de la philosophie dans le Droit, cet ouvrage réalise une féconde synthèse de l'esprit philosophique et de l'esprit juridique. Tout juge doit être un peu législateur, dit l'auteur dans son épigraphe : nous compléterons sa pensée en disant que tout juriste doit être un peu philosophe, et que M. Brütt a donné un précieux exemple de cette alliance du droit et de la philosophie.

Comme on va le voir, l'ouvrage de M. Brütt est un nouveau témoignage de la crise de l'intellectualisme. On ne manquera pas de remarquer spontanément combien il est apparenté à la mentalité générale des penseurs contemporains. A ce titre, il mérite d'être signalé dans une revue de philosophie, comme une manifestation psychologique et professionnelle de cette mentalité.

En voici le résumé.

*
* *

1. — L'auteur commence par exposer son point de vue, et par nous livrer la clef dont il se sert pour pénétrer les problèmes de la jurisprudence. Ce point de vue est celui du « positivisme critique ». Un premier chapitre est employé à justifier ce point de vue et à l'expliquer.

L'auteur esquisse l'histoire de la philosophie au XIXe siècle, et rap-

(1) *L'Art de l'application du droit, contribution à la technique des sciences morales.*

pelle le succès et puis la décadence de la métaphysique romantique. Vers 1850, ce fut le règne d'un matérialisme dogmatique, qu'une génération peu critique prenait pour une conséquence de la science. Pendant quinze ans, il en résulta un réalisme naïf qui prenait les phénomènes pour des choses en soi. Ce ne serait pas arrivé, dit l'auteur, si on n'avait pas répudié l'héritage de Kant. Mais l'année 1866 marque enfin un retour au kantisme : alors, au déluge des spéculations et à la végétation du naturalisme succède la préoccupation d'approfondir la méthode scientifique, et la critique des sciences fait son apparition. On distingue l'exactitude objective, et on la dégage du domaine du sentiment et de la croyance. Comme, dit l'auteur, nous ne pouvons penser qu'en fonction du temps et de l'espace, qui ne sont que des points de vue subjectifs, notre connaissance est incapable d'atteindre les choses en soi. Nous devons donc nous contenter de construire une synthèse rigoureusement objective des phénomènes. La constance des phénomènes, et non pas la généralité ou l'universalité des concepts, voilà notre seul critérium. L'auteur esquisse alors une théorie de la connaissance. C'est une nécessité de notre esprit qui fonde les axiomes logiques, et c'est sur une représentation idéale du temps et de l'espace que reposent les axiomes mathématiques. Ce ne sont là que des vérités toutes formelles, vides, que seule l'expérience peut remplir. Mais l'expérience même est un problème : comment dégager d'une observation particulière une loi générale ? C'est au moyen du principe de causalité, postulat *a priori* de l'esprit, qui est justifié *a posteriori* quand on a pu y réduire des données expérimentales de plus en plus nombreuses.

La causalité conduit l'auteur à parler de la volonté, et le vouloir le conduit à parler du devoir. Le devoir implique toujours une hétéronomie : on ne doit qu'à une autre volonté que la sienne propre. Il en est ainsi même de l'impératif de la conscience, qui implique une sorte de dédoublement de la volonté.

Les principaux impératifs sont ceux du droit, de l'usage ou des mœurs, et de la morale. A la différence de la morale (entendue au sens de morale sociale, collective), le droit n'est pas conditionnel. Ses impératifs sont absolus. Il ne conseille pas seulement, il n'oblige pas seulement, il contraint. La morale se distingue des mœurs en ce qu'elle vise des principes généraux plutôt que des cas particuliers.

L'auteur proclame la faillite des diverses tentatives qui ont été faites pour fonder scientifiquement le devoir, soit par Platon, soit par Aristote, soit par Kant. Pour fonder scientifiquement le devoir, il

faudrait, dit-il, connaître l'essence du monde et le but de l'Univers ! Ne connaissant que les phénomènes, nous ne pouvons donc trouver à la morale un fondement objectif. Comme l'esthétique, la morale n'est pas une science, ce qui n'implique pas qu'elle soit sans valeur.

L'auteur fait alors une profession de foi positiviste, et signale dans une note le respect du positivisme pour la religion (le positivisme est neutre en matière religieuse et ne conteste que la connaissance *scientifique* du surnaturel). Il a bien soin de faire remarquer que son positivisme est un positivisme *critique,* parce qu'il repose sur une philosophie de la connaissance et non pas sur une sorte de dogme négatif.

La fonction positiviste de la philosophie est alors de tracer une classification des sciences, et de tirer de leurs indications une image empirique du monde. L'auteur classifie les sciences en sciences physiques et sciences morales, qui sont monographiques ou nomographiques, selon qu'elles s'appliquent à l'observation de cas particuliers ou qu'elles dégagent les lois d'un ensemble.

Les sciences peuvent, d'ailleurs, être ou bien théoriques ou bien pratiques. Les sciences pratiques sont remarquables par leur caractère hypothétique : elles peuvent se contenter de simples probabilités, à cause de l'urgence des solutions qu'elles sont chargées de fournir. Aussi, le praticien ne peut-il jamais refuser de se prononcer sous prétexte d'ignorance.

Tel est le cadre philosophique dans lequel M. Brütt commence par situer sa notion du droit avant de l'expliquer.

2. — Il aborde ensuite le Droit en lui-même et signale sa double nature, à la fois scientifique et artistique, ainsi que le caractère purement pratique du droit judiciaire. Mais l'application du droit positif n'est pas tout le droit pratique. A l'art de la jurisprudence s'ajoute historiquement l'art de la législation. A ces arts, la politique juridique, telle une esthétique, sert de théorie. — Quant au droit scientifique, il est, ou bien « extensif », ou bien « intensif » : extensif, il étudie le droit en tant que facteur de l'histoire générale et de l'évolution sociale, et il le fait, soit monographiquement (histoire du droit), soit nomographiquement (sociologie juridique) ; — intensif, il étudie les législations en elles-mêmes et se subdivise en droit national et droit comparé.

Science pratique, le droit n'a pas à se préoccuper des solutions particulières apportées aux problèmes qui ne se posent plus, mais seulement de l'histoire et de la méthode. Tel, le médecin, qui, pour connaître l'histoire de la médecine, n'a pas besoin de connaître les

remèdes qui ont été prescrits à Alexandre ou à la reine Élisabeth dans leur dernière maladie. Ce rapprochement du juriste et du médecin, que M. Brütt renouvelle souvent et avec une sorte de complaisance, est intéressant à noter : le Dr Brouardel disait, de son côté, il y a quelques années, que l'étude du droit était une excellente préparation à celle de la médecine : cette opinion du médecin français trouve ainsi une confirmation dans l'opinion correspondante du juge prussien.

Telle est la jurisprudence, la science du droit. Mais qu'est-ce que le droit lui-même ?

3. — De même que la jurisprudence est à la fois une science et un art, ainsi le droit a-t-il un double sens : un sens objectif et un sens subjectif. Dans le premier sens, il est l'ensemble des règles légales qui régissent une société ; dans le second sens, il est l'avantage que retirent de ces règles les membres de la société.

L'auteur expose ici comment le droit s'est différencié historiquement des autres règles sociales. Il montre les fortunes diverses du droit, qui a parcouru une sorte de voie triomphale au terme de laquelle l'État a mis sa force à son service, — et des mœurs, qui n'ont conservé que la force de l'usage et des conventions, mais en face desquelles l'individu peut, du moins, plus facilement maintenir la liberté de sa conscience. Non seulement l'État sanctionne le droit, mais il l'améliore et le renouvelle par la législation. Il en résulte une complication croissante du droit et, par conséquent, une grande difficulté pour le bien connaître. Surgit alors la question de savoir si seuls les juges sont sujets de droit, ou si tous les citoyens le sont, malgré cette complication et cette difficulté. Après avoir discuté plusieurs opinions, l'auteur fait remarquer que, pour être sujet de droit, pas n'est besoin d'être un juriste. Il invoque la priorité logique du droit sur l'État. Il invoque aussi sa priorité historique : les règles sociales des âges primitifs, d'où le droit est sorti (les peuples primitifs confondent la morale, la coutume et le droit), s'appliquent dans leur ensemble à tous les membres de la société ; leur différenciation ultérieure n'a pu suffire à effacer ce caractère. Tous les citoyens sont donc des sujets de droit, même les incapables (ils ont des représentants). — Après avoir distingué ensuite le droit de l'équité et signalé les principaux cas de divergence entre ces deux termes (v. g. le cas où un droit étranger est imposé à un peuple vaincu), l'auteur examine la question de savoir si seul le droit positif mérite le nom de droit. Selon Bergbohm, le droit naturel ne mérite pas plus ce nom qu'une statue d'homme ne mérite le nom d'homme. Mais c'est le

sophisme qui consiste à confondre l'abstraction et la réalité ! Le droit naturel vaut comme concept, et il faut le comparer à l'homme abstrait au lieu de le comparer à une statue. D'ailleurs, tout droit théorique n'est pas droit naturel : ainsi, le droit d'un peuple étranger est théorique pour un autre peuple, sans être pourtant droit naturel. Le droit naturel est un droit théorique *absolu* et *universel*. Il est, d'ailleurs, criticable : car il est, *a priori*, invraisemblable qu'un même droit puisse convenir à tous les peuples. — L'auteur analyse alors les diverses sortes de dispositions juridiques, et y distingue deux faces, l'une positive et l'autre négative ; l'une qui commande ou défend, et l'autre qui garantit : garantir à quelqu'un la jouissance d'une chose, c'est l'interdire aux autres.

Si maintenant on envisage le droit subjectivement, on rencontre la question de savoir s'il se confond avec l'intérêt. Le droit ne peut pas créer les biens, car il ne peut rien sur la nature ; mais il peut les garantir. Ihering définit le droit subjectif : un intérêt subjectif protégé. Cette définition laisse prise à la critique : le droit n'est pas un *intérêt* protégé, mais la *protection* d'un intérêt, protection telle que le droit objectif garantisse cet intérêt à une personne *vis-à-vis d'une autre personne*. Le droit subjectif implique, au moins virtuellement, une *prétention*. Mais il l'implique seulement, sans se confondre avec elle : pas n'est besoin que le sujet du droit use actuellement de sa faculté d'agir. D'ailleurs, le sujet du droit et l'intérêt protégé peuvent ne pas coïncider : ainsi, dans les fondations, la personne morale n'a de droits que pour l'exécution de la fondation, dans l'intérêt de la fondation. Il faut donc distinguer la matérialité et la formalité du droit subjectif. L'auteur critique ici Windscheid et Ihering. L'intérêt est le *but* du droit subjectif, il n'est pas son *contenu*. Le droit n'est pas le jardin, mais la haie du jardin, qui n'a d'autre raison d'être que de protéger le jardin. Il est coordonné à l'intérêt, sans se confondre avec lui.

L'auteur s'attaque ensuite au réalisme juridique, qui prend les abstractions juridiques pour des réalités. Il en veut aux idées-types de Platon, aux formes substantielles d'Aristote, à la métaphysique rationaliste de Descartes, de Spinoza, d'Hegel. Il fait une profession de foi nominaliste, et se range dans la famille d'Épicure, des stoïciens, d'Occam, de Bacon, de Hume, de Kant. Le nominalisme, dit-il, est une conséquence du positivisme. La science n'a pas d'autre tâche que de construire une synthèse cohérente de l'expérience. Les concepts ne sont ni vrais, ni faux ; ce sont les jugements qui sont vrais ou faux. L'auteur donne des exemples de réalisme juridique :

ainsi l'exemple de Ihering et de Zitelmann. Un problème juridique peut se réduire à un syllogisme, dont la majeure est une situation abstraite, — la mineure, un cas concret, — et la conclusion, l'application au cas concret de la règle édictée *in abstracto* par la majeure. Or, toutes les métaphysiques, dit-il, confondent la *cause* et la *raison*, et cette confusion est la source du sophisme rationaliste et réaliste. Une comparaison géométrique le fera comprendre : si le carré de l'hypoténuse est égal à la somme des carrés des deux autres côtés, ce n'est pas à *cause*, mais à *raison* du caractère rectangulaire du triangle, car, en réalité, il n'y a ni rectangularité, ni égalité : c'est *logique*, ce n'est pas *causal*. Ainsi est-il impropre de dire que le législateur établit un rapport de causalité entre les situations juridiques et leurs conséquences légales : la causalité dérive des lois de la nature, sur lesquelles le législateur ne peut rien. Le législateur ne peut pas plus changer les lois de la nature qu'il ne peut changer une femme en homme.

Dans le syllogisme juridique auquel il fut fait allusion plus haut, la mineure est une question de fait, qu'il faut prouver, mais qui ne met pas en jeu l'activité proprement juridique. Ce qui met en jeu l'activité proprement juridique, c'est la majeure, car la règle de droit, qu'elle suppose, ne se dégage que rarement avec évidence et directement du texte de la loi. Il s'agit donc de déterminer la méthode qui permette d'établir exactement cette majeure.

4. — Ici, la première tâche qui incombe au juge est celle d'interpréter la loi. M. Brütt critique la méthode de Savigny, exégèse philologique qui recherche quelle a été la volonté concrète du législateur en l'induisant de l'analyse grammaticale et logique du texte de la loi, et aussi de la tradition historique : cette méthode manque de clarté ; d'ailleurs, il arrive souvent que le législateur veut rompre avec la tradition historique au lieu de s'y conformer. Au reste, il est bien difficile de connaître la pensée de tous les législateurs qui ont concouru à la confection de la loi, surtout dans les législations démocratiques où les législateurs sont si nombreux. Et puis, ce n'est que le texte littéral de la loi qui est revêtu de la puissance souveraine ; les autres manifestations de la pensée législative sont sans force authentique. De là, dérive la différence qui sépare le juriste du philologue : le juriste ne peut être philologue que quand il fait de l'histoire du droit, quand il commente Papinien, Paul, Ulpien, ou Suarez. Dès qu'un document législatif est revêtu de la force exécutoire, il se détache de son auteur et prend une individualité propre. Le but de la législation est précisément de *fixer* le droit objectif dans un texte : c'est ce que

prouve l'histoire universelle du droit : on a *écrit* le droit pour mettre un terme aux incertitudes de la coutume (v. g. la rédaction des XII Tables romaines). Or, pour que le droit soit fixé, il faut que la lettre de la loi ait force de loi par elle-même. C'est ainsi qu'autre est l'interprétation d'un testament, qui doit s'attacher à l'intention du testateur plutôt qu'à sa terminologie, et autre l'interprétation d'un contrat, qui ne peut épiloguer sur le sens secret des termes de l'accord sans ébranler la confiance réciproque et la solidité des conventions, sous prétexte que les parties ont pu ne pas entendre les mêmes choses par les mêmes mots. Aussi les cas de nullité contractuelle sont-ils soigneusement délimités (l'erreur, le dol, etc.). *A fortiori,* doit-il en être de même de la législation, où tous les citoyens sont en cause, et non pas seulement des parties contractantes, et où le contrat est, pour ainsi dire, national. Aussi faut-il s'en tenir au sens objectif et obvie du texte légal, et ne faire exception que pour les lapsus de rédaction (v. g. une erreur de citation dans le numérotage des articles), que le contexte suffit à corriger.

Mais comment connaître ce sens objectif ? tous les mots ne sont pas susceptibles d'un seul sens ! On enseigne parfois qu'en cas de doute le juge est libre, puisqu'il n'est lié que par le texte et non par les intentions problématiques du législateur. Mais, c'est ouvrir libre carrière au subjectivisme judiciaire, et cela aux frais de la sécurité juridique ! — La loi ne consiste pas seulement dans les mots ; elle contient implicitement, par immanence, un jugement latent qui définisse et délimite les champs de volonté ; elle contient virtuellement une réglementation immanente des divers intérêts en cause. Mais alors, dira-t-on, comment dégager cette immanence sans rechercher précisément quelle a été la volonté concrète, subjective, intentionnelle, du législateur ? L'auteur décrit ici plusieurs systèmes préconisant une interprétation téléologique qui ne soit pas purement historico-philologique. Il s'agit de rechercher la pensée, non du législateur, mais de la loi, d'un législateur idéal. Quel a bien pu être le but visé par le texte dans telles circonstances données ? Telle est la question qu'il s'agit de résoudre, en s'aidant de tout le contexte légal, social, économique, etc., de la disposition obscure, et en recherchant la *ratio legis* au lieu de scruter les mobiles psychologiques du législateur. Il ne faut pas confondre, en effet, le *fondement* logique de la loi et sa *causalité* psychologique ou son occasion historique. Soit, par exemple, l'article 833 du Code civil allemand, relatif aux dommages causés par les animaux : étant donnée la raison d'être de cette disposition, elle ne s'appliquerait pas au cas où l'on se serait servi d'un chat

comme projectile, parce qu'alors le dommage n'a pas été causé spécifiquement par un animal, mais aurait aussi bien pu être causé par un autre objet.

Mais le droit évolue, comme le reste de la civilisation. Des textes anciens, non abrogés, peuvent avoir perdu leur raison d'être, et ne plus correspondre aux situations nouvelles. Ici se vérifie juridiquement la loi de Wundt sur l'hétérogonie psychologique des fins, d'après laquelle nos actions survivent à leurs motifs originels et s'inventent de nouveaux motifs pour subsister. Jellineck a appliqué cette loi à l'histoire du droit et de l'État. Un exemple classique est celui de l'*in jure cessio* romaine, procédure primitivement contentieuse, utilisée ultérieurement pour des fins amiables. Il n'est pas rare qu'une loi engendre de tout autres résultats que ceux qu'avait prévus son auteur, et que ce soit un motif de la conserver. Ainsi, on ne prévoyait pas que le suffrage universel, introduit pour favoriser l'unité allemande, aboutirait un jour à donner tant d'importance parlementaire au parti social-démocrate dans le Reichstag. En pareil cas, l'interprète a une double tâche : il doit reconstituer sociologiquement le but primitif de la loi, et puis découvrir quel est le nouveau but latent de son application actuelle.

L'auteur termine cet ordre de considérations en consacrant quelques pages à l'interprétation du droit coutumier, bien raréfié dans les législations écrites, qui est devenu bien plus judiciaire ou doctrinal que populaire, et qu'il s'agit plutôt d'établir que d'interpréter vraiment, puisqu'il ne présente pas le dualisme de la lettre écrite et du sens, qui est le principe de l'interprétation.

5. — Mais la législation n'offre pas seulement des obscurités, elle comporte aussi des lacunes. M. Brütt combat ici l'opinion de Bergbohm, pour lequel il n'y a pas de lacune dans le droit. Une lacune du droit résulte du silence de la loi en présence d'une situation juridique. Selon Bergbohm, les situations que la loi n'a pas prévues n'en relèvent pas, elles ne relèvent que de la morale et des usages ; il y a une sorte de vide légal, une sorte d'espace légalement affranchi de l'empire du droit, qui est précisément déterminé par ces situations; le droit est ainsi sans lacune dans le domaine qu'il s'est tracé, puisque, ce qu'il n'a pas prévu, il l'abandonne. L'auteur discute ce système, ainsi que celui de Zitelmann. Tout ce qui est humain, dit-il, est imparfait. Le droit n'échappe pas à cette infirmité. Ainsi, dans le droit international privé, les lacunes abondent, parce que les dispositions législatives n'y sont que fragmentaires : tel est, par exemple, le cas dans la question du siège de l'obligation : soit un Russe, rési-

dant en Suisse, qui négocie en Allemagne avec un Français résidant en Hollande un marché qui doit s'exécuter en Angleterre : de la législation de quel pays relèvera l'obligation? — Il peut y avoir lacune dans la loi, même quand il y a des dispositions prises pour des cas analogues. En effet, tantôt il faut raisonner *a contrario* et tantôt *a pari*. Ainsi, l'article 2 du Code pénal défend de punir par analogie. Mais dans quels cas faut-il raisonner *a contrario*, et dans quels cas *a pari*? Le juge ne peut se contenter d'appliquer le droit seulement quand il l'approuve : autrement, tout y passera ! Il ne peut improviser que quand il y a une vraie lacune dans la loi ; s'il peut la combler par analogie, il le doit (ainsi, il n'y a pas une vraie lacune, si le droit local supplée au silence du droit officiel).

La dialectique est insuffisante à combler les lacunes : la déduction ne trouve rien de nouveau, elle explique seulement ce qu'on connaît déjà ; l'induction non plus n'invente rien de nouveau, mais donne seulement aux données une forme nouvelle quand elle est parfaite, et ne comporte pas de conclusion rigoureuse quand elle est imparfaite (elle n'est alors qu'une hypothèse, qui a besoin d'être vérifiée par l'expérience). Ihering a bien critiqué la méthode purement logique ; mais sa méthode historico-naturelle n'est pas exempte du réalisme scolastique, qui érige les idées en entités et réalise les universaux. Le vice capital de la jurisprudence conceptuelle, qui a régné jusqu'à la fin du XIXe siècle, est de prendre pour une démonstration la transformation d'une donnée juridique en concept. Ihering ne l'a pas évité. Savigny et Puchta non plus, bien qu'ils aient fondé la méthode historique : c'est que le sens étroitement historique conduit, en droit comme en linguistique et dans tous les domaines de l'histoire, à tirer des conclusions irrationnelles de facteurs plus ou moins accidentels. Comparés au positivisme contemporain, des savants tels que Savigny et Puchta sacrifiaient encore au rationalisme. C'était l'époque de la métaphysique hégélienne ! — La jurisprudence conceptuelle risque aussi de négliger des considérations importantes, en ne s'intéressant qu'aux conclusions déduites mécaniquement : les déductions ne sont vraies que toutes choses étant égales d'ailleurs ; or, il peut y avoir des causes d'exception. La jurisprudence conceptuelle ignore la complexité de la vie, et méprise les juristes profonds qui croient que la vie ne tient pas dans quelques formules. En voici un exemple, tiré de l'erreur contractuelle : Paul achète X, croyant acheter Y : est-ce que le vendeur pourra se dispenser de son obligation de livrer, pour profiter d'une meilleure occasion, sous prétexte que, logiquement, la validité des contrats implique l'absence d'erreur ? Du point de vue téléologi-

que, non : car l'erreur n'y doit être prise en considération que dans l'intérêt de sa victime. Mais, du point de vue étroitement logique, oui, si on fait de l'absence d'erreur une condition *a priori* de l'accord des volontés. — La jurisprudence conceptuelle offre un danger spécial, si on l'applique à l'histoire du droit, surtout au droit romain. On prend pour éternelles et immuables les idées d'une époque, et on ne comprend plus les nouveautés (v. g. les titres au porteur) qui ne rentrent pas dans le cadre du droit historique. C'est ainsi qu'aux yeux de Puchta l'interdit *de vi* du droit romain était intangible, et que Justinien, le droit canonique et les praticiens modernes ont péché contre son éternité en ne s'y tenant pas rigoureusement! (Cette mentalité archaïque,dirons-nous, rappelle le fameux *quid hoc ad edictum prætoris?*)

Quant au droit naturel, si, au lieu de résoudre un problème, il cherche l'essence d'une idée, il est inoffensif; mais il est inutile, et Ihering l'a bien persiflé. Il est, sans doute, utile d'analyser certaines notions ; mais les concepts ne sont que des symboles commodes pour classifier le droit, et non pas des principes éternels. Bien vaine est, par exemple, la classique distinction de la corréalité et de la solidarité. Mais Ihering, qui a bien préconisé la méthode téléologique par la subordination qu'il a faite de la *ratio juris* à l'*utilitas*, ne l'a cependant pas préconisée assez franchement. Aujourd'hui, du moins, triomphe la méthode positive ; la méthode conceptuelle est délaissée.

Puisque la logique ne suffit pas à combler les lacunes du droit, il y a donc dans le droit de vraies lacunes, qui ne peuvent se combler qu'à l'aide d'un principe extrinsèque. Mais, quel sera ce principe, que le juge, notons-le bien, est *obligé* de rechercher pour ne pas commettre un déni de justice (art. 4, Cod. civ. all.)? C'est ce qui reste à déterminer.

L'auteur mentionne ici les auteurs conformes à ces conclusions, auteurs parmi lesquels nous avons le plaisir de voir cités les noms français de MM. Saleilles et Gény.

6. — L'école impressionniste ou sentimentale se présente pour recueillir la succession de l'école dialectique. Ses principaux représentants, tel Schlossmann, ont le tort de confondre ce qui doit être avec ce qui est. Ils érigent les sentiments et les intuitions du juge en règles juridiques : c'est sanctionner la fantaisie !

Comme cette école ne fait guère valoir d'arguments, il est inutile de la discuter. Elle ne fournit aucun moyen d'apprécier la justesse ou la fausseté du *Rechtsgefühl* judiciaire. Elle n'est intéressante

qu'à titre de réaction contre l'intellectualisme, et parce qu'elle a ouvert la voie à une synthèse plus haute des deux méthodes opposées. L'école intellectualiste en imposait, au moins, à ses adversaires ; l'école impressionniste n'a pas même ce mérite.

Plusieurs systèmes sont plus ou moins voisins de l'école sentimentale. Ainsi, l'école du droit naturel, qui régna jusqu'au début du XIXe siècle. Des principes à la Rousseau, tels que celui de la liberté et de l'égalité, reposent sur un postulat subjectif. Leur prétendu fondement dans la nature psychologique de l'homme n'est qu'une tautologie, car la psychologie ne peut découvrir que des causalités et non des normes. On se fait d'abord un certain idéal social de l'homme, et puis on en déduit les lois de la « nature » ! Les partisans du *Rechtsgefühl* font bien à peu près la même chose, mais ils le font, au moins, franchement. — Voisine aussi l'école sentimentale, le système qui canonise la conscience collective du peuple souverain ou d'une partie du peuple. C'est une généralisation du système romantique, qui voit dans le peuple la source de la coutume. Il est, certes, normal, en certains cas, d'invoquer la coutume pour combler les lacunes de la loi. Mais il est impossible de faire du sentiment populaire le critérium général qui permette de les combler systématiquement. Cette théorie tombe dans tous les défauts de celle du *Rechtsgefühl :* elle est vague et mal définie, elle repose sur le même postulat de l'infaillibilité de l'instinct juridique, et elle n'est qu'un empirisme. Comment faire trancher par le sentiment populaire des cas qui embarrassent même les juristes? C'est ignorer les difficultés de la technique juridique ; c'est placer le sentiment populaire au-dessus du sentiment du juge et dépasser ainsi même la théorie du *Rechtsgefühl.* — Il faut en dire autant du système qui préconise comme critérium le jugement des honnêtes gens (système de Dernburg et de Crome) : quel est le juge qui ne croit pas juger comme jugeraient les honnêtes gens ?

7. — L'auteur étudie ensuite l'école critique. La différence fondamentale entre le dogmatisme et le criticisme, c'est que l'un prend pour acquis ce que l'autre tient pour objet d'examen, à savoir les données de la réalité. Demi-critiques seulement sont ceux qui critiquent bien ces données, mais ne peuvent asseoir leur critique sur un fondement objectif. Tels sont ceux qui prennent pour critérium l'idéal social d'un temps et d'un pays : cet idéal est trop incertain, ce critérium est trop insaisissable.

C'est le mérite de Stammler d'avoir fait table rase de tous ces restes de dogmatisme. Tandis que le droit naturel se référait à la

nature *de l'homme*, le droit critique se réfère à la nature *du droit*, et se borne à déterminer une méthode *formelle*, qui permette d'apprécier le développement du droit. Le critérium n'est ni la liberté, ni l'égalité, mais l'harmonie des fins particulières. Il est déduit de la nature du droit lui-même, et délaisse l'empirisme. Il nous fournit les « quatre règles » du juste droit, que l'auteur formule d'après Stammler. L'originalité de Stammler est de s'attacher au critérium du droit *lui-même*, et non de son contenu. Stammler ressemble ainsi à Kant, qui ne s'attache qu'aux catégories ; il a détruit le dogmatisme juridique, comme Kant avait détruit le dogmatisme philosophique. L'idéal social consiste dans les harmonieuses relations des libres volontés, et découle de l'analyse de la notion même de droit.

Mais reste à savoir ce qui doit faire l'objet des libres volontés. La dignité personnelle et la solidarité sociale des volontés, préconisées par Stammler, ne se déduisent pas rigoureusement de la seule nature du droit. Le critérium de Stammler ne peut fournir aucune règle sur le *contenu* du droit. Comme l'impératif catégorique de Kant, l'idéal social de Stammler est une forme purement analytique et vide. C'est insuffisant : car une bonne règle de droit doit s'appliquer *in concreto*, et non pas seulement *in abstracto*. Ce n'est que la nécessité pratique qui donne un objet à l'impératif de Kant : traiter l'homme comme une fin en soi : l'intérêt pratique exige la morale ; il exige, par exemple, que l'on ne mente pas. Au fond, c'est donc de l'utilitarisme procédant d'un égoïsme bien entendu ; mais, qui serait assez fort pour se passer de ses semblables pourrait les mépriser ! Il faut en dire autant du système de Stammler.

Le criticisme n'est donc pas suffisant ; ce n'est pas le levier d'Archimède qui permettra de soulever le monde des cas juridiques. Mais quel sera ce levier ?

8. — On a compris aujourd'hui que la société n'est pas une simple juxtaposition arithmétique, mais un phénomène qualitativement différent. La société n'est pas une masse, mais un organisme différencié, donc solidaire. D'autre part, pour être extra-scientifique, le problème téléologique n'est cependant pas étranger aux disciplines techniques et pratiques. C'est justement l'idée de finalité qui différencie ces disciplines des sciences de la nature, et la critique immanente est précisément celle qui juge, non pas précisément des fins, mais des moyens comparés à leurs fins. C'est le cas du médecin, qui ne juge pas du but (la santé), mais des moyens (les remèdes), eu égard au but présupposé. C'est aussi le cas du juge et du législateur : la société leur est donnée comme un organisme différencié et comme

une fin en soi : ils ont à trouver les règles qui assurent l'harmonieux épanouissement de ses organes. Le juste droit, c'est celui qui favorise cet épanouissement et qui est conforme à l'évolution naturelle de la société.

Mais il ne faut pas confondre cette évolution naturelle avec le cours simplement chronologique des choses, le juste droit avec le néologisme. Toute nouveauté n'est pas correcte, mais seulement celle qui favorise l'intégration de la société. Tout ce qui arrive n'est pas un progrès (ainsi, l'état où en était arrivée la Prusse après Iéna). Il faut se garder de l'arrivisme, dirons-nous. — Il ne faut pas non plus ne tenir compte que du progrès économique ; le droit doit favoriser aussi la civilisation morale. L'auteur critique ici l'utilitarisme et l'eudémonisme de Ihering et d'autres juristes. — Mais l'idéal juridique ne doit pas être déterminé métaphysiquement. Il n'est pas fixe, comme le croyaient les partisans du droit naturel, mais il varie avec le niveau de la civilisation. Sans doute, les peuples de même civilisation ont bien des législations plus ou moins semblables ; mais c'est un résultat empirique, ce n'est pas une conclusion logique. Puisque le droit est variable, de nouveaux problèmes juridiques surgissent, pour l'exacte solution desquels le droit doit être en harmonie avec le développement des autres organes de la société. Mais il faut se garder d'en juger la solution d'après l'approbation du peuple, qui peut se tromper comme le malade peut se tromper de remèdes. Il faut consulter l'histoire comparée et avoir le sens du relativisme historique.

Pour être exact, ce critérium juridique n'est cependant pas parfois sans quelque imprécision. Comme les médecins et comme les pédagogues, les juristes diffèrent parfois sur les régimes à prescrire et les méthodes à suivre, — ce qui ne les empêche pas cependant de se conduire d'après un critérium objectif.

9. — L'auteur signale alors les applications de son critérium en législation et en jurisprudence.

Le législateur devra se demander ce qui, dans telles circonstances données, augmentera la civilisation de son pays.

Le juge ne devra se référer au critérium du juste droit, comme ferait un législateur, qu'en cas de silence des textes, en cas de lacune absolue, ou lorsque la loi elle-même l'y renvoie, comme dans l'article 138 du Code civil all., qui prononce la nullité des conventions contraires aux « bonnes mœurs ». (Dans son horreur pour la métaphysique, M. Brütt a soin de noter que ce sera alors pour le juge une tâche « transpositive » plutôt que transcendantale.)

Le juge est donc en partie législateur ; c'est un bout de législateur, comme dit Zitelmann. Qu'on n'objecte pas le principe de la séparation des pouvoirs : car les principes ne doivent pas être appliqués mécaniquement jusque dans leurs dernières conséquences. D'ailleurs, le juge n'est qu'un bout de législateur ; il n'est ni une simple machine, ni pleinement libre ; et il reste toujours, entre le juge et le législateur, cette différence essentielle, que celui-ci statue par voie générale, et, celui-là, seulement pour des cas particuliers.

Ainsi, il y a une partie du droit objectif qui est fixe et solide comme une ossature, et l'autre qui est plus élastique et plus malléable par le juge, comme de la chair.

10. — L'auteur donne ensuite des indications, des règles d'interprétation, qui permettent au juge de rectifier la légalité quand elle n'est pas conforme au juste droit. Enfin, revenant sur le cas où le juge doit consulter explicitement le juste droit quand la loi le renvoie aux bonnes mœurs ou à la bonne foi, il esquisse une théorie des actes immoraux et de l'abus du droit, d'où il ressort que l'équité pénètre tout le droit. Il fait remarquer qu'un acte juridique peut n'être contraire aux bonnes mœurs que dans telles et telles conditions, et non purement et simplement, et il cite des exemples. Ainsi, seront nuls les engagements qui se réfèrent à des actes non susceptibles de contrainte, comme de ne pas changer d'opinion ou de religion : car il serait contraire aux progrès de la civilisation que ces actes relevassent de la procédure au lieu de relever de la persuasion. Nuls, les engagements plus ou moins semblables à l'esclavage. Condamnable, l'utilisation malicieuse que la mauvaise foi fait des règles et du mécanisme juridiques (art. 826 du Cod. civ. all.). Au contraire, pourront être licites certaines atteintes à la liberté économique, telles que grèves, mises à l'index, boycottages, car les limitations sociales de la liberté économique sont la conséquence forcée du régime économique actuel ; on n'en peut condamner que les excès, comme quand, au lieu de sauvegarder des intérêts économiques légitimes, elles sont employées au service des passions politiques. Il faut donc tenir compte, non seulement des actes, mais des intentions, comme en droit pénal, et la jurisprudence ne doit pas oublier que les bonnes mœurs, c'est-à-dire l'idéal social, pénètrent tout le droit et le faufilent, pour ainsi dire, au fil rouge.

*
* *

Telle est, résumée, cette intéressante étude de philosophie juridique. Nous la louons d'autant plus volontiers que nous y avons ren-

contré souvent des idées que nous avons développées nous-même (1). Nous ferons toutefois quelques réserves. D'abord, on pourrait reprocher à l'auteur l'intransigeance exagérée de son positivisme, et faire valoir contre lui les arguments qui portent contre le positivisme en général. La métaphysique intellectualiste et rationaliste qui a régné du XVIIe au XIXe siècle, et qui renfermait les penseurs dans une bastille imperméable à l'expérience et à l'observation, méritait bien l'insurrection positiviste qui l'a détrônée à la faveur du criticisme — sa branche cadette. Mais l'ancien régime fut précédé par le moyen âge, dont la métaphysique, malgré ses imperfections et avant la corruption de sa décadence, était peut-être plus positive qu'on ne le croit communément, et savait bâtir sur des bases positives sa théorie intellectuelle de la connaissance. Cette métaphysique était un peu comme sa conception de l'homme animalité raisonnable : elle n'était ni matérialiste, ni spiritualiste ; elle était psycho-physique ; elle n'était ni ange... ni bête. — En second lieu, tout en félicitant l'auteur d'avoir combattu jusqu'au souvenir de ce droit naturel conçu dans le style XVIIIe siècle, qui déduisait un droit universel et immuable du postulat erroné que la nature humaine serait *absolument* la même partout, nous trouvons cependant difficile de contester que la nature humaine comporte un certain nombre de facteurs communs à tous les hommes. Il y a donc bien un droit naturel, largement variable en fonction de ce qu'on peut appeler l'histoire naturelle du droit ou le cours de la civilisation, mais partiellement immuable en raison des quelques principes élémentaires d'équité naturelle à tous les hommes ; ou, si on le préfère, le droit naturel comprend l'histoire naturelle du droit et un minimum fixe de morale sociale. — Enfin, le critérium proposé par l'auteur pour déterminer le juste droit, à savoir l'épanouissement de l'organisme social, est-il absolument suffisant ? Pratiquement, chacun n'interprétera-t-il pas à sa façon et les conditions de cet épanouissement, et les leçons mêmes de l'évolution historique qui doivent théoriquement maintenir l'objectivité du critérium ? Ce critérium permet bien de juger *après coup* la valeur d'une législation ou d'une jurisprudence ; mais est-il souvent bien visible dans la fièvre des questions brûlantes autour desquelles se débattent les partis d'un parlement ou les parties d'un procès, *au moment* où il s'agit de leur donner une solution ? Le courant de l'histoire est parfois assez orageux pour qu'on n'en puisse distinguer la direction, et le progrès de

(1) *Qu'est-ce que le Droit naturel ?* Paris, Bloud, 1906.

la civilisation dépend parfois d'initiatives imprévues, de hardiesses douteuses, dont le mérite, inconnaissable du législateur ou du juge, ne pourra être reconnu que par l'historien, beaucoup plus tard. Et puis, n'y a-t-il rien au-dessus de l'organisme social? S'il y a conflit entre le bien d'une société et le bien de l'humanité entière (organisme en voie de formation), ou s'il y a conflit, au contraire, entre l'épanouissement de la société et quelque droit imprescriptible de l'individu, ne faudra-t-il pas recourir à un autre critérium, à moins qu'on ne fasse de la « raison d'État » la mesure du droit?

CHARLES BOUCAUD.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

Marcel Hébert : *Le Pragmatisme.* In-12, 105 pages, Émile Nourry, 1908.

M. Marcel Hébert étudie en une centaine de pages les diverses formes du Pragmatisme, anglo-américaines, françaises et italiennes, et sa valeur religieuse.

Le Pragmatisme de M. Pierce est une *méthode* qui a pour but de « rendre nos idées claires » et qu'on peut formuler ainsi : « Considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet. » D'après cette règle, les discussions sur l'Eucharistie entre catholiques et protestants, par exemple, sont « un jargon dépourvu de sens » ; ils sont d'accord, puisqu'ils affirment les mêmes effets pratiques du sacrement. Deux théories, si opposées qu'elles puissent paraître sous le rapport spéculatif, sont identiques si elles ont les mêmes conséquences pratiques. C'est ce qui s'appelle déterminer le contenu clair de nos idées et éviter les discussions oiseuses et verbales. M. Papini a raison de comparer le Pragmatisme à un « corridor » dans un hôtel : cent portes s'ouvrent sur lui, celle d'un oratoire où prie un homme qui veut reconquérir la foi, celle d'un bureau où écrit un philosophe qui veut détruire toute métaphysique, celle d'un laboratoire où un savant poursuit ses recherches... Grâce au corridor, toutes ces chambres communiquent, et leurs habitants peuvent échanger leurs opinions. Il est vrai que la difficulté est moins d'inventer un moyen d'échanger des idées que de trouver un critère pour les apprécier.

Le Pragmatisme et l'Humanisme de MM. William James et Schiller supposent le principe de M. Pierce : « Le concept d'une chose n'est que le concept de ses effets. »

Ils sont, en outre, une *théorie de la vérité.*

La vérité n'est pas une propriété « statique » des idées. Les idées

deviennent, sont faites vraies. La vérité est pour elles un événement, un processus de véri-*fication*, de valid-*ation*. Toutes les propositions prétendent à la vérité. Mais il n'y a de vraies que celles qui « paient », matériellement ou moralement. Nos idées n'ont qu'une *valeur d'usage*, elles n'ont aucune *valeur de connaissance*. M. James a reconnu cependant « la pression de l'objectif » sous la triple forme des sensations, des principes premiers et du savoir déjà acquis. Cette théorie de la vérité est commune à MM. James et Schiller. Ce dernier, plus radical, a attaché son nom à l'Humanisme, qui n'est pas seulement une théorie de la connaissance comme le Pragmatisme, mais une métaphysique, une éthique, une esthétique, une théologie. « L'humanisme, dit M. Schiller, consiste simplement à se rendre compte que ce sont des êtres *humains* auxquels est posé le problème philosophique, des êtres *humains* s'efforçant de comprendre ce monde d'expérience *humaine*, avec les ressources de l'esprit *humain*. » M. Schiller se déclare disciple de Protagoras, le seul génie philosophique authentique, que Platon n'a ni réfuté ni compris, auquel il faut revenir, qui a compris que « l'homme est la mesure des choses ».

M. Hébert est conduit par l'étude du mouvement humaniste à parler de MM. Le Roy et Poincaré. D'après M. Le Roy, c'est « le savant qui *fait les faits scientifiques* ». Formule paradoxale, destinée à frapper les esprits, que corrige cette autre : « Le savant *fait scientifiques* les faits », ou encore celle-ci : « La science aboutit à l'utile *plus qu'*au vrai, elle n'atteint le vrai que par son côté utilisable. » M. Le Roy reconnaît qu'il y a dans la nature une aptitude à recevoir le déterminisme, quelque chose comme une capacité de lois, et que cela fait connaître quelque chose de la réalité. L'humanisme de M. Le Roy est donc un pragmatisme mitigé : notre science a une certaine *valeur de connaissance*. M. Poincaré est flottant : mais il accorde à l'intelligence une valeur de connaissance, surtout dans les articles qu'il a écrits contre M. Le Roy pour démontrer que la science sera intellectualiste ou qu'elle ne sera pas.

Il y a donc plusieurs formes de pragmatisme. Le pragmatisme *pur* laisse de côté ou nie la valeur *représentative* de la connaissance. La connaissance n'aurait qu'une valeur « instrumentale », ce serait un moyen d'action dont la valeur se juge par les conséquences. Comme méthode, ce pragmatisme est bien représenté par M. Pierce ; comme doctrine, par M. Schiller. Le pragmatisme *mitigé* varie selon qu'il accorde à l'intelligence plus ou moins de valeur pour connaître la réalité. M. James admet une connaissance avec approximation croissante, sans préciser ; M. Le Roy fait aussi quelques concessions ;

M. Poincaré proclame que nous connaissons les « rapports ». Le pragmatisme *partiel* se restreint au fait scientifique, ou à la théorie scientifique, ou à la science, ou à la métaphysique ou à la religion. Dans le domaine religieux, il faudrait établir encore des distinctions : pragmatisme religieux pur, le « moralisme » ; pragmatisme religieux mitigé, le symbolisme ; la tendance au pragmatisme consisterait à attacher plus d'importance à la vie qu'à la doctrine.

Les Pragmatistes français ont subi l'influence de Kant ; les anglo-américains, celles de Hume et de Stuart Mill. Pour M. Hébert, MM. Blondel et Bergson ne sont pas des pragmatistes, puisqu'ils admettent une valeur de connaissance pour la pensée. « Il faut s'habituer, dit M. Bergson, à penser l'Être directement sans faire un détour... il faut tâcher ici de voir pour voir, et non plus de voir pour agir. » La « perception pure » ou prise de contact avec le monde extérieur, l' « intuition de l'Absolu », objet de la métaphysique, la connaissance du « relatif », objet des sciences, séparent M. Bergson des pragmatistes anglo-américains.

La critique très sommaire qui est faite du pragmatisme en ces quelques pages s'inspire du point de vue objectiviste. Elle a le souci constant de revendiquer la valeur représentative de la connaissance. Elle ne présente rien de nouveau. L'exposé des systèmes fait abstraction des articulations profondes qu'ils ont avec des doctrines de métaphysique générale qui les expliquent. C'est une œuvre de vulgarisation dont la lecture sera utile à tous ceux qui ne veulent pas étudier le Pragmatisme dans ses sources et se contentent d'en savoir quelque chose.

E. P

II. — PSYCHOLOGIE

José Ingegnieros : *Nuova classificazione dei delinquenti* (Remo Sandron, Palerme).

M. le Dr José Ingegnieros, de l'Université de Buenos-Aires, est un criminaliste de l'école positiviste : il n'admet donc pas le libre arbitre ; tout, dans l'homme, se réduit à des réactions nécessaires. Certaines de ces réactions ne s'adaptent pas aux conditions de la lutte pour la vie dans un état social donné, et c'est en cela que consiste le délit. Mais pourquoi certains hommes ne réagissent-ils pas aux excitations internes ou externes en conformité des conditions sociales de la lutte pour la vie ? A cause de certaines anomalies morphologiques, répon-

dent beaucoup de criminalistes positivistes ; à cause de certaines anomalies psychiques, réplique M. le Dr José Ingegnieros, avec quelques autres : les anomalies morphologiques établissent la dégénérescence en général, mais seules les anomalies caractérisent et spécifient le délinquant, et il propose une nouvelle classification des délinquants, basée précisément sur les anomalies psychologiques, sans tenir aucun compte des anomalies morphologiques. Il les distribue en quatre classes : dans la première, il met les individus qui réagissent d'une manière antisociale, par absence, défaut ou maladie des sentiments ; dans la seconde, les individus qui ont dans l'intelligence quelque défaut ou perturbation qui les empêche de juger du degré précis d'adaptation qui harmoniserait leur conduite avec les conditions spéciales de leur milieu social ; dans la troisième, nous trouvons ceux dont le déséquilibre entre la puissance dynamogénétique des excitations et la puissance modératrice des centres inhibiteurs soustrait les actes à l'influence de l'activité intellectuelle et morale ; dans la quatrième, enfin, sont compris tous ceux en qui se rencontrent simultanément les anomalies de deux ou des trois classes précédentes, sans prédominance marquée d'aucune. Bien entendu, dans les trois premières classes, les diverses espèces d'anomalies ordinairement s'enchevêtrent bien aussi un peu ; mais, dans chaque classe, il y a toujours prédominance d'une espèce.

L'ouvrage se termine par un chapitre sur la répression. Dans la criminologie positiviste, la répression n'est pas une satisfaction à la justice outragée, mais un acte de simple conservation sociale. Elle se mesure sur le danger que le délinquant fait courir à la société. Conformément à cette loi, on appliquera la répression la plus énergique aux délinquants dont le délit est une résultante d'anomalies permanentes, congénitales ou acquises, du sentiment, de l'intelligence ou de la volonté ; on réserve une répression moyenne à ceux dont le délit est la conséquence d'anomalies psychiques transitoires et guérissables, et la plus légère aux délinquants d'occasion, dont le délit provient d'une perturbation psychique fugitive.

Je dois avouer, en terminant, que j'ai été quelque peu scandalisé de rencontrer chez un partisan aussi convaincu du déterminisme psychique des expressions qui sentent terriblement les vieilles illusions du libre arbitre et de la responsabilité morale. Il parle d'applications pénales, de répression pénale, que sais-je encore ? L'idée de peine n'a aucun sens dans la criminologie positive : on ne punit pas une machine d'avoir mal fonctionné. Au demeurant, je ne puis que louer la clarté de son livre.

H. T.

III. — PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

G. Salvadori : *Fede e Ragione.* Fratelli Bocca, Torino.

M. Salvadori divise le rationalisme en deux especes : le rationalisme dogmatique ou métaphysique et le rationalisme théologique. Le rationalisme dogmatique prétend tirer toute la connaissance de la seule raison pure. Mais les résultats ont montré que la seule raison, sans le secours de l'expérience, est incapable d'arriver à une détermination objective de la réalité, puisque le rationalisme, dans ses principaux représentants, Descartes, Leibnitz, Spinoza, Hegel, etc..., a abouti aux conclusions les plus disparates et les plus contradictoires : déterminisme et liberté, dualisme et monisme, spiritualisme et panthéisme.

Le rationalisme théologique est une application destructive de la raison à la croyance religieuse : après avoir renversé les fragiles constructions de la raison pure, la raison critique, armée de l'expérience, pulvérise les croyances religieuses. Ne restera-t-il donc à l'homme qu'un scepticisme universel ou tout au plus un stérile et désolant empirisme ? Non, la foi n'est pas irrémédiablement condamnée ; mais elle ne peut se sauver qu'en séparant résolument sa cause de la cause désormais compromise du dogme. C'est un terrible savant, ce M. Salvadori. Que ne sait-il pas ? Il sait que « les dogmes ne correspondent à aucune réalité objective, mais sont un simple produit fantastique de l'imagination humaine » ; il sait que « le dogme, loin d'être nécessaire à la foi, la tue », que la Bulle *Ineffabilis*, dans laquelle Pie IX proclame le dogme de l'immaculée conception de Marie, et la Bulle *Pastor æternus*, dans laquelle il définit le dogme de l'infaillibilité pontificale, sont « les derniers efforts désespérés d'un naufragé qui se noie, les dernières convulsions spasmodiques d'un organisme moribond et désormais en dissolution » ; il sait que « la Genèse est un recueil de légendes, que l'*Exode* n'est pas historique, que c'est une forme de matérialisme immoral et irrationnel de croire que le sang de Jésus puisse nous rendre Dieu propice et nous délivrer de nos péchés » ; il sait « que le christianisme commun n'est qu'un étrange mélange d'éléments païens, grecs, juifs, d'aveugles superstitions et de dogmes absurdes » ; mais pourquoi vouloir énumérer tout ce qu'il sait ? Allez donc compter les gouttes de l'océan. C'est à donner la jaunisse aux profonds érudits de la *Lanterne*. Mais au fait, quelle est la foi que laisse subsister la fameuse raison cri-

tique? C'est la foi en une réalité absolue, universelle, existant indépendamment de notre conscience, à l'extrémité et au-delà de nos connaissances empiriques. Est-ce bien sûr? Mais je ne voudrais pas scandaliser la confiante piété de M. Salvadori.

H. T.

J. Guibert, Supérieur du séminaire de l'Institut catholique de Paris : *Les Croyances religieuses et les Sciences de la nature.* 1 vol. in-16, Gabriel Beauchesne et Cie, Paris, 1908.

La plus grande partie de ce livre ressortit à la philosophie en même temps qu'à l'apologétique chrétienne; c'est pourquoi nous devons le signaler ici.

L'auteur se propose de défendre les doctrines traditionnelles de l'existence de Dieu et de la spiritualité de l'âme. Une double préoccupation caractérise son œuvre et en constitue l'originalité et l'opportunité. C'est d'abord le souci de déterminer exactement le rapport des sciences naturelles à la religion : elles peuvent fournir des bases à une philosophie religieuse, mais rien de plus; lorsque le savant affirme ou nie Dieu ou l'âme, il ne fait plus de la science, au sens étroit du mot, mais de la métaphysique.

La seconde et principale préoccupation de M. Guibert est de mettre au point ces bases scientifiques du spiritualisme. Il y réussit d'ailleurs à merveille. Et, à ce point de vue, son livre complète heureusement le récent ouvrage de M. Piat sur la *Croyance en Dieu.* Si celui-ci est d'un philosophe plus averti et plus pénétrant, celui-là est d'un penseur qui n'ignore rien du mouvement scientifique contemporain.

Voici, en résumé, le contenu de ce livre :

Les sciences de la nature nous révèlent des commencements qui ne peuvent s'expliquer sans Dieu : commencement de l'énergie actuelle, inféré du fait de sa dégradation constante; — commencement de la vie.

Les sciences de la nature révèlent un ordre intentionnel dont le mécanisme ne rend pas raison et qui ne s'explique pas sans Dieu.

L'évolution ne peut devenir l'histoire du monde qu'à la condition d'être un procédé de création aux mains d'une intelligence souveraine; car elle ne dit rien des commencements et ne rend pas raison de l'ordre cosmique.

La biologie n'explique pas toute la vie, elle n'explique pas la sen-

sation, ni la pensée, ni le sentiment moral, et laisse intacte la croyance à une âme intelligente et libre.

Le déterminisme de la nature n'est pas un cercle si rigide que l'homme ne puisse y introduire des actes libres, et Dieu des interventions miraculeuses.

L'homme n'est pas le fruit de l'évolution, car il est plus qu'un animal, et son histoire n'est pas celle d'un animal qui progresse.

Suivent un chapitre et trois appendices, qui appartiennent proprement à l'apologétique : Bible et Science — état présent de l'apologétique scientifique. — L'ancienneté du monde. — Pourquoi je crois en Dieu.

M. S.

A. Arnal : *La Philosophie religieuse de Charles Renouvier*. 1 vol. grand in-8°, 335 pages, Fischbacher, éditeur, Paris, 1907.

Voici un ouvrage qui complète excellemment le livre de M. Séailles sur Charles Renouvier. On sait, en effet, que le professeur de la Sorbonne s'est principalement occupé, dans son étude sur le néo-criticisme, de la seconde philosophie de Renouvier, — celle qui s'élabora depuis les *Essais de Critique générale* jusqu'à l'*Introduction à la Philosophie analytique* et à la *Nouvelle Monadologie*. La dernière philosophie de Renouvier n'était guère, aux yeux de M. Séailles, qu'un roman cosmogonique écrit par un ingénieur à l'usage des pasteurs protestants. Quoi qu'on puisse penser de cette appréciation, il n'en reste pas moins que Renouvier a écrit une *Religions philosophie ;* plus encore, il a, comme son compatriote Auguste Comte, fondé une religion à l'usage des philosophes, et c'est le *Personnalisme*. Historiquement, il était intéressant de connaître ce dernier « moment » de la pensée de Renouvier ; une étude sur ses théories religieuses était nécessaire ; il faut remercier M. Arnal de nous l'avoir donnée.

Ce livre est divisé en deux parties. La première est une exposition des doctrines de Renouvier sur le principe de contradiction, la loi du nombre, l'infini, la substance et le phénoménisme, la certitude et la liberté. Dans les sept chapitres qui composent la seconde partie, M. Arnal développe les vues de l'auteur du *Personnalisme* sur l'immortalité, l'existence de Dieu, l'unité et la personnalité divine, l'origine du monde, le problème du mal et la chute, ainsi que ses appréciations sur la signification et la valeur des religions et du christianisme.

Ne pouvant ici résumer la doctrine religieuse de Renouvier, nous nous bornerons à quelques rapides réflexions. — On sait que Renouvier n'est pas arrivé d'un coup au monothéisme. Philosophe du plusieurs, adversaire de l'Un, il prendra d'abord parti (*Troisième Essai*, première édition) pour le polythéisme, qui lui semblait plus conforme à ses principes. Et, en fait, Renouvier était persuadé à ce moment que le polythéisme avait eu de plus heureuses conséquences que le monothéisme. C'est ce qui ne paraît pas soutenable, et ce que M. Arnal montre bien (p. 149). Mais pourquoi semble-t-il rejeter sur le catholicisme toutes les erreurs du monothéisme décrit alors par Renouvier? Le monothéisme sous sa forme catholique serait inadmissible, tandis que le monothéisme protestant échapperait aux objections. La distinction est vraiment trop facile, et on souhaiterait ici une argumentation sérieuse ; il est regrettable qu'on ne trouve que des affirmations.

Chapitre IV. — M. Arnal expose les idées de Renouvier sur la spatialité de Dieu et les soumet à une intéressante critique. Renouvier eut le tort de faire de l'espace et du temps des catégories ; et, à ce sujet, il convient de remarquer que l'auteur des *Essais* n'a pas compris ce qui sépare et doit séparer les intuitions de l'*Esthétique transcendantale* des catégories. L'erreur grossière de Renouvier sur le Dieu corporel vient précisément de ce qu'il n'a pas maintenu une des thèses capitales du kantisme, l'hétérogénéité de la sensibilité et de l'entendement. Penchant du côté de Hume, il aboutit à un empirisme théologique inférieur dont nous trouvons ici une preuve. — Il ne semble pas que la logique finitiste de Renouvier doive aboutir à un commencement absolu temporel. Le principe de contradiction n'est pas violé si l'on admet une éternité divine, antérieure à la création et indépendante de la succession des phénomènes.

Notons aussi les difficultés qu'il y a à admettre la thèse des germes impérissables et celle de la préexistence (explication du mal physique et social, de l' « état de guerre »). Dans la logique du personnalisme, il faudrait soutenir la responsabilité des animaux, ce que Renouvier n'a point fait. Cet essai d'explication du mal se heurte à des difficultés logiques insurmontables, semble-t-il, même en acceptant les principes et le point de départ de la doctrine. — Remarquons enfin que les appréciations de Renouvier sur le catholicisme sont, pour la plupart, inexactes et empreintes d'animosité ; c'est pourquoi nous n'en parlerons pas.

En somme, le travail de M. Arnal, consciencieux, bien mené, très complet, rendra service à tous ceux qu'intéresse la dernière pensée

de Renouvier, qui, si elle n'est pas appelée à exercer une influence considérable, a tout au moins un intérêt historique et une valeur psychologique. S'il est vrai que ce qui nous intéresse le plus dans une philosophie, c'est surtout le philosophe, nous trouverons dans le testament philosophique de Renouvier la marque de son caractère, ses plus profondes aspirations et ses plus chères espérances. De plus, le souci constant qu'eut Renouvier de « logifier » sa théologie et d'en faire un corollaire sinon nécessaire, du moins *possible*, du néo-criticisme, mérite d'être signalé — à titre de document — à ceux qui méditent sur les rapports de la philosophie et de la théologie.

E. BARON.

A. Bros : *La Religion des peuples non civilisés*. 1 vol. in-8° de XXIII-365 pages, Paris, LETHIELLEUX, 1907.

Ce volume d'histoire se termine par un intéressant chapitre de philosophie religieuse intitulé : *Permanence et valeur du besoin religieux*.

La religion du sauvage a son origine psychologique dans le vouloir-vivre, l'instinct social et le besoin d'expliquer et d'ordonner, combinés avec une conception anthropomorphique de l'univers.

Pour différentes que soient ses croyances, ses émotions et ses pratiques rituelles, la religion des civilisés ne remplit pas une autre fonction : elle répond à ces mêmes besoins imprescriptibles que la science, fût-elle imprégnée de philosophie panthéiste, ne satisfera jamais.

En vertu de la loi de finalité, on peut affirmer que l'existence permanente et universelle de ces tendances témoigne en faveur de la réalité de leur objet.

Enfin les variétés de l'expérience et du culte religieux ne démontrent pas la nécessité du relativisme en matière de religion. Car sous la variété des croyances, il existe un fond doctrinal commun sur lequel se dessine à travers les siècles un progrès incessant de vérité et de vie religieuse orienté vers Jésus-Christ et son Église.

L'ensemble de ce chapitre est riche de la clarté et de la ferme logique qui caractérisent la *philosophia perennis*. Qu'on nous permette cependant de signaler une lacune que la brièveté de cette ébauche ne saurait excuser.

Au cours du dernier paragraphe, l'auteur aborde la question du rôle de l'idée dans la religion : « La raison et l'idée, dit-il, a sa place

dans la religion, mais cette place n'est ni première, ni prépondérante » (p. 340). Il eût fallu compléter cette affirmation qu'un agnostique pourrait signer, au moins en montrant qu'il appartient à l'idée ou plus exactement à la croyance d'actualiser et de spécifier religieusement des tendances humaines de soi indéterminées, et que la diversité de valeur des religions procède pour la plus large part de la variété de leur contenu doctrinal. Il semble qu'il ne soit pas permis de toucher à un problème aussi délicat et aussi actuel sans prendre nettement parti pour ou contre l'agnosticisme et le pragmatisme.

M. S.

Henri Bois, professeur à la faculté de théologie protestante de Montauban : *La valeur de l'expérience religieuse.* 1 vol. in-12 de 216 pages, Paris. Émile Nourry, 1908.

M. Henri Bois propose une solution de ce problème très actuel. Quelle est, dans l'ordre de la connaissance, la valeur de l'expérience religieuse ?

Comme l'expérience sensible, dit-il, l'expérience religieuse *donne* son objet non pas immédiatement, mais par l'intermédiaire d'une induction, d'une foi. Cette réserve faite, il y a lieu d'admettre une *intuition* spirituelle possible à quiconque se place dans certaines conditions morales : un Dieu personnel en est la *catégorie* suprême.

« Dans une intuition spontanée, vivante et intime, je connais de la façon la plus indiscutable que mon être se mêle à un être qui le déborde et l'enveloppe » (p. 90). Cette croyance est irrésistible au moins lorsque la vie chrétienne est intense.

Toutefois, il serait périlleux et peu sage tant au point de vue de l'apostolat social que pour la sécurité de la foi individuelle de se contenter de cette donnée toute personnelle. « Il faut envisager résolument la croyance en elle-même et se demander si moralement et métaphysiquement elle se présente accompagnée d'un cortège de motifs sinon contraignants, du moins raisonnables et suffisants, de motifs que l'on puisse donner pour recommander la croyance là où l'irrésistibilité ou bien n'existe plus ou bien n'a jamais existé » (p. 113).

A partir de certaines prémisses métaphysiques et morales, le croyant peut argumenter contre le non-chrétien qui lui objecte l'analogie des automatismes de la subconscience, ou bien la variété et les contradictions des expériences religieuses. Il peut aussi confirmer sa

foi au spectacle de la continuité harmonieuse et de la finalité des expériences religieuses dans l'histoire collective et dans l'histoire individuelle.

Cette thèse marque assurément un progrès sur d'autres travaux récents par sa modération : on n'y proclame plus l'absolue suffisance de l'expérience comme base de la foi religieuse. Elle ne nous semble pas cependant échapper à toute critique.

D'abord, nous ne pouvons admettre l'assimilation de l'expérience religieuse à l'expérience sensible, comme l'entend M. Bois. Que celle-là n'atteigne le plus souvent son objet transcendant que par l'intermédiaire d'une induction, on ne saurait le contester. Mais tout autre est l'intuition sensible : il n'est pas vrai de dire que la connaissance du monde matériel est d'abord appréhension des modifications du moi et ensuite interprétation spontanée de cette donnée subjective ; c'est le contraire qui se passe : la réflexion sur le phénomène du moi est précédée d'une appréhension spontanée qui ne contient que l'objet transcendant comme tel.

En second lieu, il semble que l'auteur se fasse illusion sur l'universalité de l'intuition religieuse. Nous avons lieu de croire que beaucoup d'âmes vivant même une vie religieuse intense n'ont pas coutume de sentir Dieu présent et agissant avec une clarté suffisante pour fonder une croyance irrésistible.

Enfin, il est permis de s'étonner que M. Bois, qui fut, en d'autres temps, mieux inspiré, ne mentionne même pas, entre les motifs qui peuvent servir d'appui à la foi individuelle, l'autorité doctrinale surnaturelle. Quelle raison de croire propose-t-il à la masse des fidèles que n'atteignent pas les arguments métaphysiques, moraux ou psychologiques et chez qui « l'irrésistibilité de l'intuition religieuse ou bien n'existe plus ou bien n'a jamais existé » ?

M. S.

IV. — SOCIOLOGIE

E. de Roberty, Professeur à l'Université nouvelle de Bruxelles : *Sociologie de l'action.* 1 vol. in-8° de 356 pages, Paris, Alcan, 1908. Prix : 7 fr. 50.

L'œuvre de M. de Roberty est discutable ; elle s'impose néanmoins à l'attention par son étendue et sa fermeté. L'auteur est un systématique qui a son point de vue personnel pour envisager toutes choses et jusqu'à sa langue propre : de là une difficulté qui effrayera plus

d'un lecteur. Il n'est pas facile de clarifier ses idées et de les exposer en style accessible à tous. M. de Roberty exige de ses lecteurs un effort pour le repenser, et cet effort est peu fructueux quand on a soi-même son opinion arrêtée sur plusieurs des problèmes abordés. D'abord, son titre est quelque peu ambitieux : celui qui nous doterait d'une véritable sociologie de l'action serait, sans contredit, le philosophe le plus éminent des temps actuels et même passés. Mais bien des ébauches et des esquisses doivent précéder le système qui fera époque.

Contentons-nous de donner un court aperçu de l'ouvrage, pour souligner ensuite quelques idées qui nous ont paru spécialement remarquables. La *Sociologie de l'action* est divisée en deux parties : la première étudie *la genèse sociale de la raison ;* la seconde *les origines, rationnelles de l'action* ou *l'étiologie* de la conduite humaine. A côté des chapitres d'exposition, on rencontre plusieurs chapitres de défense contre les objections adressées au *néo-positivisme* (M. de Roberty intitule ainsi son système) et de critique, par exemple du *pragmatisme* historique. Signalons aussi les notes très copieuses, rejetées à la fin du volume, et qui en constituent peut-être la partie la plus suggestive. Il arrive parfois que les notes soient le côté le plus original d'une œuvre, témoin le mémoire de Maine de Biran sur l'Habitude !

Il n'est pas malaisé de démontrer que la sociologie est la science fondamentale de l'esprit, que l'idée est de nature sociale, et que la conscience, située entre le physiologique et le sociologique, doit ses plus hautes manifestations à l'interaction mentale. Ceci a déjà été établi par A. Comte, Durckheim et d'autres encore ; et ceci est très juste, pourvu qu'on ne veuille pas supprimer l'originalité du fait psychique. Ces démonstrations et les polémiques qui les accompagnent tiennent trop de place dans l'ouvrage de M. de Roberty. Mais, à côté de ces thèses presque classiques, il y a des vues assez neuves, éparses dans la masse de l'ouvrage.

L'idée maîtresse de M. de Roberty est, si je ne m'abuse, que le fait social comprend quatre aspects ou modes fondamentaux : le mode analytique, le mode synthétique, le mode syncrétique et le mode pratique. Traduisons en langage clair : la réalité sociale se décompose en quatre séries de faits, et en quatre seulement, la *science,* la *philosophie,* l'*art* et la *technique*. M. de Roberty résorbe la *religion* dans la philosophie, comme il résorbe l'éthique dans la sociologie : cette assimilation ne va pas sans difficultés. Mais passons, et continuons à glaner ce qui nous semble intéressant dans l'ouvrage de M. de Roberty. Les quatre grands facteurs sociaux énumérés plus haut offrent entre eux

une étroite corrélation de cause à effet. C'est ce que l'auteur appelle la *loi de retard* ou de sursis, qui est, à ses yeux, la loi la plus générale de l'évolution sociale : « Ni la philosophie la plus répandue à chaque époque, ni l'art qui rallie, à un moment donné, le plus grand nombre de suffrages, ni la conduite *id temporis* des grandes masses humaines ne se moulent jamais exactement, la première, sur le savoir vraiment contemporain, le second, sur la philosophie régnante, le troisième enfin, sur l'art approuvé et acclamé par les foules. Toutes ces modalités de la pensée sociale retardent, pour ainsi dire, sur l'heure précise marquée au cadran de l'histoire à l'instant où elles se manifestent. » En d'autres termes, chacun des facteurs de la série a sur le suivant une influence momentanément conservatrice ou rétrograde. La philosophie retarde ordinairement sur l'état des sciences, l'évolution de l'art retarde sur l'évolution philosophique, et enfin la conduite humaine ne se modifie que lentement sous l'action des créations esthétiques. Ceci est assez juste en gros ; cependant, cette thèse peut se rattacher à d'autres considérations que celles de M. de Roberty, et dériver par exemple d'une théorie de l'imitation ou de la diffusion des idées.

Dans son livre sur *l'Ancienne et la Nouvelle Philosophie*, M. de Roberty prétend avoir établi la *loi* de la corrélation entre la philosophie et les sciences (la découverte n'était pas précisément neuve), et la *loi* des trois types de la métaphysique, trilogie du vrai, du beau et du bien (!). Dans son dernier ouvrage, il étudie surtout les rapports de l'art avec la technique. Certes, il présente des remarques curieuses, mais rien qui nous ait paru absolument inédit. Sur le caractère social de l'art, Guyau est plus agréable à lire; et sur les rapports de l'art avec la technique ou plus généralement avec la conduite humaine, il y aurait des choses beaucoup plus précises à dire.

Peut-être nos jugements sont-ils altérés par l'antipathie que nous éprouvons à l'endroit du style de M. de Roberty ! Pourtant, nous rendons volontiers hommage à sa persévérance, et nous croyons que le lecteur qui ne recule pas devant les difficultés peut ramasser dans ses écrits des idées ingénieuses.

F. MENTRÉ.

Georges Sorel : *Les Illusions du Progrès.* 1 vol. in-16 de 282 pages, Marcel Rivière, Paris, 1908.

Je connais peu de livres aussi curieux, aussi nourris d'idées, aussi riches en aperçus et, par conséquent, aussi paradoxaux que celui-ci.

Du reste, M. G. Sorel nous a habitué déjà à sa manière. Tous ses ouvrages, où il jette pêle-mêle le résidu énorme de ses lectures et la matière épaisse de ses réflexions de natures si diverses, possèdent un charme et une saveur que sont loin de nous procurer les œuvres bien ordonnées et déclamatoires de nos pauvres sociologues contemporains.

M. G. Sorel, à qui, par extraordinaire, la vérité ne fait pas peur, parce qu'il ne poursuit aucune fin électorale et qu'il n'a aucun intérêt à ménager la République française, ne se cache pas pour asséner de joyeux coups de massue sur la tête de nos saints laïques « infiniment peu respectables ». Il dit son fait aux tenants repus d'une démocratie odieusement bourgeoise. « La démocratie, écrit-il avec raison, parvient à jeter le trouble dans les esprits, empêchant beaucoup de gens intelligents de voir les choses comme elles sont, parce qu'elle est servie par des avocats habiles dans l'art d'embrouiller les questions, grâce à un langage captieux, à une souple sophistique, à un énorme appareil de déclamations scientifiques. C'est surtout pour les temps démocratiques que l'on peut dire que l'humanité est gouvernée plutôt par le pouvoir magique de grands mots que par des idées, par des formules que par des raisons, par des dogmes dont nul ne songe à rechercher l'origine, plutôt que par des doctrines fondées sur l'observation. »

Un de ces dogmes que la démocratie soutient à grand renfort de mots oiseux et sonores est celui du progrès. M. Sorel s'efforce de nous retracer l'évolution de cette idée depuis le XVIIe siècle. Au cours de route, ainsi qu'il nous en prévient, l'auteur fait l'école buissonnière et se lance dans des digressions toujours intéressantes, mais qui font un peu perdre de vue le sujet et la méthode suivie.

Pourtant cette méthode existe. M. Sorel l'emprunte à Marx, si calomnié à son avis. « L'histoire des idées que prouve-t-elle, écrit Marx dans son *Manifeste communiste*, sinon que la production intellectuelle se métamorphose avec la production matérielle? Les idées dominantes d'un temps n'ont jamais été que les idées de la classe dominante. » Et M. Sorel d'ajouter : « La théorie du progrès a été reçue comme un dogme à l'époque où la bourgeoisie était la classe conquérante ; on devra donc la regarder comme étant une doctrine bourgeoise : l'historien marxiste devra donc rechercher comment elle dépend des conditions au milieu desquelles on observe la formation, l'ascension et le triomphe de la bourgeoisie ; c'est seulement en embrassant toute cette grande aventure sociale qu'on pourra se rendre vraiment compte de la place que le progrès occupe dans la philosophie de l'histoire. »

C'est donc en fonction des classes sociales que l'auteur étudie la notion confuse de progrès. Sa méthode a au moins l'incontestable avantage de réduire « à l'absurde le dogme unitaire que la démocratie oppose constamment à la doctrine de la lutte de classe ». M. Sorel a fort bien compris qu'en histoire les causes sont multiples et qu'on ne saurait les ramener à l'unité ; qu'il faut étudier un fait sans le dépouiller de sa complexité et se garder de l'idéologie.

Son livre est un heureux exemple de cette méthode marxiste et de cette conception matérialiste de l'histoire. Ainsi que je le disais au début, je connais peu d'œuvres qui fassent autant réfléchir et qui éveillent en nous plus d'aperçus nouveaux que les *Illusions du Progrès*. Sans partager toutes les idées de l'auteur, on peut admirer sa verve, ses attaques justifiées contre une démocratie de pacotille, sans croire pourtant avec lui que le règne de la classe ouvrière puisse transformer nos idées morales et améliorer les productions de notre intelligence. Si la bourgeoisie vit sur les conceptions de l'ancien régime, la classe ouvrière, sitôt repue, ne tarderait pas à pousser à l'aristocratie bourgeoise. Nous avons de tels exemples chaque jour. On ne voit pas ce que la montée de la classe ouvrière apporterait, sinon une idéologie peut-être pire que celle dont se gargarise notre bourgeoisie. Quoi qu'il en soit, le livre de M. Sorel met au rang qui lui convient cette détestable illusion du progrès par quoi nous demeurons fascinés. On ne saurait trop remercier l'auteur de sa sincérité et de son audace à se moquer de nos phrases d'orateurs démocratiques sur « la grandeur du pays, la domination des forces naturelles par la science, la morale de l'humanité vers la lumière », car si rien n'est plus comique qu'un tel idéalisme sentimental, rien n'est plus dangereux.

T. DE VISAN.

P. Souriau, professeur à l'Université de Nancy : *Les Conditions du Bonheur.* 1 vol. in-16 de 348 pages, Paris, A. COLIN, 1908. Prix : 3 fr. 50.

Si parfois la tâche de compte renduiste excusez le barbarisme ! le Français, moins favorisé que l'Allemand, n'a pas d'autre vocable à sa disposition) est pénible, elle réserve aussi des bonnes fortunes qui compensent les ennuis du métier. C'est une bonne fortune d'avoir à parler du dernier ouvrage de M. Paul Souriau, lui qui jadis nous initia à la recherche philosophique. M. P. Souriau n'est pas de ces auteurs rébarbatifs qui font payer chèrement le savoir qu'ils transmettent ; c'est un

philosophe poli et aimable. Il appartient à la tradition des penseurs français, qui ne dédaignent pas de revêtir leur sagesse d'une toilette pimpante, et qui croient que la simplicité du ton et la limpidité du style peuvent s'allier à la justesse, voire à la profondeur des idées. Si le commerce avec l'esthétique procure aux philosophes ce charme et cette distinction, tous les philosophes gagneraient à se mettre à l'école de l'esthétique. Philosophe, M. P. Souriau ne méprise pas les poètes ; il fait songer à Guyau, avec lequel il a tant d'affinités, mais il fréquente aussi les honnêtes gens, j'entends les honnêtes gens du XVIIe siècle. Son allure n'a rien qui sente le pédant : M. Souriau nous épargne les tâtonnements de son enquête, les longues citations et les surcharges historiques. Il est exactement informé, mais il n'étale pas son érudition. Il préfère reprendre les problèmes pour son compte, en utilisant toutes les données amassées par ses devanciers. On reconnaît en lui l'héritier authentique de nos vieux moralistes, et telle de ses remarques ou de ses formules ne serait pas déplacée parmi les maximes d'un Malebranche ou d'un La Bruyère, celle-ci par exemple : « La vie entière doit être organisée comme une journée bien remplie. » Mais ce moraliste a dépassé le stade littéraire : fils du XIXe siècle, il a traversé les sciences, il a lu Taine et les psychologues modernes, il connaît les exigences d'un travail méthodique, il manie avec aisance les résultats des disciplines les plus récentes. Avant de le suivre au cours de son étude, citons une page qui caractérise sa manière : « La courbe du bonheur est d'allure assez constante. Elle commence par s'élever vite, avec la gaieté de l'enfance. Après un temps d'arrêt marqué par les contraintes de l'éducation, la marche ascensionnelle reprend. Dans une vie qui se déroule normalement, le point culminant doit se trouver au moment où l'homme, où la femme atteint son complet développement physique et moral. C'est l'apogée vitale, l'heure de la plus grande richesse. L'évolution de la vie entière est comme celle d'un désir : le plus beau moment est celui où l'on commence à en jouir pleinement. Alors, en effet, à la joie présente s'ajoutent celles que l'on attend encore et que l'on savoure d'avance. Que n'espère-t-on pas de la vie ? On met en soi des virtualités indéfinies de bonheur. Le reste de l'existence sera forcément moins beau. De tous ces possibles, quelques-uns seulement peuvent être réalisés. Nous sommes comme le voyageur qui d'un lieu élevé contemple la plaine à perte de vue. Il lui semble que tout cet espace immense est à lui : quand il se mettra en route, il n'en pourra couvrir que son étroit sentier. Ainsi, la vie se rétrécit en se réalisant. On ne peut développer toutes ses aptitudes, s'engager à la fois dans toutes les voies.

Il faut choisir, se faire une vie déterminée, donc se restreindre. On sera heureux encore, mais ce ne sera plus avec le même élan, avec la même ivresse. Alors commence une longue période où d'ordinaire le niveau de notre bonheur reste à peu près constant. C'est le plateau de la vie. Puis le déclin commence, l'activité se ralentit. On commence à penser, avec quelque mélancolie, que c'en est fait des grandes joies. Maintenant on a derrière soi presque toute sa vie. On perçoit plus nettement cette dure vérité, que notre bonheur est fini. Enfin, c'est la vieillesse. Elle n'est pas nécessairement souffrance et décrépitude. S'il est des fins d'existence qui font pitié, il en est qui peuvent encore faire envie : de belles vieillesses, sereines et calmes, récompense d'une vie bien remplie... La vie peut donc rester agréable jusqu'à la fin. Mais forcément, à mesure que la vitalité décroît, la courbe du bonheur doit s'abaisser, jusqu'à retomber finalement à zéro. Le cycle est accompli » (p. 97-99). Cette page a évoqué en nous le souvenir de l'admirable discours de Renan à la distribution des prix du lycée Louis-le-Grand, en 1883 : elle supporte la comparaison :

Essayons maintenant de résumer les thèses essentielles de M. P. Souriau sur les conditions du bonheur, sujet rebattu sans doute, mais sans cesse renouvelé par les progrès de la psychologie et des sciences sociales. Par bonheur, M. Souriau entend une existence tout à fait agréable, c'est-à-dire aussi remplie que possible de plaisirs et de joies, aussi exempte que possible de douleurs et de peines : « La vie la plus heureuse en somme, dit-il, est celle qui apporte le plus de plaisirs, et le moins de sensations ou de sentiments de nature désagréable. Le bonheur d'un homme, c'est la proportion de ses joies à ses peines » (p. 16). Comment évaluer cette proportion ? *A priori*, il faut écarter les solutions préconçues, le pessimisme aussi bien que l'optimisme, et s'adresser uniquement à l'expérience. Quand nous avons à évaluer notre propre bonheur, nous employons en général un procédé instinctif, nous jugeons d'après l'impression d'ensemble. Cette impression ne saurait nous tromper beaucoup, cependant le procédé comporte ses illusions : il peut exister un écart notable entre notre bonheur réel et la valeur que nous lui attribuons. Il importe de pouvoir l'apprécier plus exactement. Quand il s'agit d'évaluer le bonheur d'autrui, nos estimations sont encore plus sujettes à l'erreur et à la discussion. A ces jugements sommaires, tâchons de substituer des réflexions précises, basées sur la connaissance des lois du plaisir et de la douleur, et sur l'observation patiente des faits sociaux. M. Souriau examinera donc successivement les conditions *person-*

nelles et les conditions *sociales* du bonheur, en faisant à la vie de famille une place à part, justifiée par son rôle dans l'existence.

Le bonheur a d'abord ses conditions *physiologiques :* la première de toutes est la santé. Le plus grand obstacle au bonheur est la souffrance physique, qui répond au mauvais état de l'organisme. Il faut l'éviter par tous les moyens licites. Le plaisir physique, au contraire, accompagne le fonctionnement normal de l'organisme : il faut le rechercher dans la mesure où cette recherche est compatible avec la vie intellectuelle et morale la plus développée. Est interdit tout plaisir physique qui nous dégrade ou est contraire à l'hygiène, qui nous prive de jouissances plus élevées, et enfin qui lèse autrui.

Après les conditions physiologiques, les conditions *psychologiques* du bonheur. Ici, nous sommes au cœur du problème. D'abord, pourquoi est-on joyeux ou triste ? L'analyse montre que toute joie morale résulte d'une expansion de l'activité psychique, toute tristesse d'une dépression ou d'une restriction. Il y a pour chacun de nous une vie psychique normale, dans laquelle nous devons trouver le bien-être ; et chacun doit le chercher dans l'activité la plus conforme à sa nature. Bien plus, notre bonheur croît avec notre développement psychique : notre activité psychique mesure notre capacité de bonheur, ou notre puissance de bonheur est en raison inverse de notre activité psychique. Parmi nos facultés, l'intelligence et la volonté ont très peu d'influence sur notre bonheur, tandis que l'imagination et la sensibilité ont sur lui une action puissante et directe. Cependant, il faut que le développement si souhaitable de ces dernières facultés ne produise pas une rupture d'harmonie dans notre être, qui doit toujours rester en équilibre. Sous cette réserve expresse, cultivons notre cœur : « Que notre puissance d'action grandisse, que notre activité cérébrale devienne plus intense, c'est bien. Mais que notre imagination devienne plus riche et plus féconde, notre sensibilité plus délicate, notre cœur plus aimant et plus généreux, c'est mieux encore. Les esprits soi-disant positifs, qui dédaignent la culture esthétique et morale sous prétexte qu'elle est de luxe pur, ne voient pas qu'elle est, au contraire, la chose utile par excellence, puisque c'est elle qui peut le plus directement augmenter notre capacité de bonheur » (p. 89). A cet égard, la femme est mieux équilibrée que l'homme en vue du bonheur, elle est aussi plus morale. Cependant le bonheur a des limites : le bonheur normal n'est pas infini. Nous ne pourrons jamais goûter qu'une somme déterminée de plaisirs, proportionnée à notre vitalité et à notre développement mental, bref un bonheur d'homme. Dans la vie la plus heureuse, le bonheur ne tient que peu de place. Et sa durée

est limitée par celle de l'existence. D'ordinaire, notre bonheur va croissant assez vite, atteint son maximum à un moment donné, reste quelque temps stationnaire, puis décline peu à peu. Cela nous indique que la recherche du bonheur, recherche permise et même obligatoire, ne doit pas être notre fin suprême. A rechercher trop obstinément le bonheur, nous risquerions de le manquer : toute vie uniquement orientée vers le bonheur personnel aboutit à un échec lamentable. Il faut donc subordonner la chasse au bonheur à des fins désintéressées, et poursuivre le développement intégral de son être : la recherche du bonheur est légitime dans la mesure où elle ne nous fait manquer à aucune des obligations sérieuses de la vie (p. 115). Suit un chapitre sur la vie intérieure où M. Souriau pose les règles d'une sorte d'hygiène ou de thérapeutique mentale, en vue de nous procurer le bonheur ou d'augmenter notre somme de bonheur, par notre attitude sereine et active en face de la joie et de la douleur. J'en détache simplement cette fine remarque : « Le plus faible a ses moments d'énergie, dans lesquels il peut être un appui ; l'esprit le plus frivole réfléchit à ses heures et peut être de bon conseil. » Nous voilà introduits dans les conditions *sociales* du bonheur.

L'auteur commence par étudier les conditions du bonheur au sein du groupe familial. C'est sans contredit la partie la plus riche de cette étude captivante, celle où l'auteur a condensé les trésors de son expérience de père de famille. Il s'agit de la famille française, et tous les Français adultes devraient méditer ces pages généreuses, à l'heure où la fonction essentielle du mariage semble de plus en plus méconnue. De quelles conditions dépend le bonheur de la vie conjugale ? Pour les époux, il est une considération qui prime toutes les autres : il faut qu'ils soient assortis. « Moins les raisons de fortune interviendront dans les unions, plus celles-ci auront chance d'être heureuses » (p. 158). Il faut avant tout que le jeune homme et la jeune fille éprouvent de l'attrait l'un pour l'autre, qu'il y ait entre eux une certaine communauté de goûts et d'idées, d'éducation et de rang, et une distribution en quelque sorte complémentaire de qualités physiques et morales : « Non seulement les mariages d'inclination sont préférables aux autres, mais il ne devrait pas y en avoir d'autres. Toute union contractée sans attrait, je dis sans attrait mutuel, est une chose révoltante » (p. 173). Dans le mariage, l'amour est la cause déterminante du bonheur ; il est le grand bonheur. Cependant, il faut au ménage une certaine aisance pour être heureux et pouvoir élever une famille. Avoir des enfants, en avoir autant qu'il faut pour constituer la famille normale, est non seulement une

obligation, mais un bonheur. Ce bonheur est porté à son intensité la plus haute chez les parents qui assurent à l'enfant la plénitude de son développement : pour être heureux par ses enfants, il faut les bien élever. Plaçons-nous maintenant au point de vue des enfants. Les enfants aiment naturellement leurs parents, mais ils se font surtout société à eux-mêmes : « Ils ont leurs jeux, leurs causeries intimes, leurs secrets, leurs conciliabules privés, leurs petites querelles, tout cela en dehors de leur père et de leur mère » (p. 205). Or, cette camaraderie n'est possible que dans une famille nombreuse : « Pour que chacun des enfants ait seulement un frère et une sœur, il faut qu'ils soient au moins quatre. Plus grandira leur nombre, plus la vie de famille sera pour eux agréable (p. 206). » M. Souriau trace de la famille un tableau exquis : « Dans la famille tout se donne. Au dehors, tout s'achète. Rien pour rien, c'est la rude loi de l'économie sociale. En cela la famille, même telle qu'elle est, dans son imperfection, est encore infiniment supérieure. Elle est le type idéal sur lequel tend à se constituer la société humaine : chacun de ses progrès moraux est une extension du sentiment familial. Arriver à ce que tous les hommes vivent entre eux comme des frères, c'est le plus beau rêve » (p. 208). C'est pourquoi « toute modification de notre organisation sociale qui tendrait à altérer l'esprit de famille, quand bien même elle constituerait à d'autres égards un progrès, serait en réalité un mal. Tout ce qui tend à consolider ou améliorer la famille est un bien » (p. 218). Mais la famille n'est pas toujours normale, et son évolution réserve des surprises ; le bonheur n'est pas permanent au sein des familles : « la vie commune n'est tolérable que par les concessions et les prévenances mutuelles ».

La famille est, dans une large mesure, fonction du milieu social. La famille actuelle, fondée sur l'affection, sur un libre accord de volontés aimantes et raisonnables, paraît à M. Souriau préférable à la famille de l'ancien régime, basée sur l'autorité. Mais elle est en voie de transformation : le type actuel, déjà supérieur à l'ancien, se perfectionnera encore. Sous quelles influences ? Il nous faut examiner les forces sociales qui influent sur les destinées de la famille et, pour tout dire, les conditions sociales du bonheur. Et d'abord des conditions *économiques* : jusqu'à quel point la fortune fait-elle le bonheur ? L'indigence et la pauvreté sont des fléaux qui ne peuvent s'allier au bonheur, surtout dans notre société actuelle : il est désirable que l'aisance se répande de plus en plus, et que la fortune publique s'accroisse dans l'intérêt de tous. Mais, envisagée au point de vue personnel, la richesse ne peut procurer un bonheur

infini : notre sensibilité est surtout impressionnable aux excitations moyennes ; passé un certain revenu, variable avec les personnes, la richesse n'a plus rien à nous donner : « Un plus grand bonheur suppose un plus grand développement d'activité morale. L'argent ne contribue à nous rendre plus heureux que dans la mesure où il peut nous aider, par l'aide d'autrui, à développer cette activité. Elle n'est pas indéfiniment extensible. Notre capacité de jouissance est par conséquent limitée » (p. 247). D'autre part, envisagée au point de vue social, la fortune nous apparaît comme un facteur de désordre : elle avantage nécessairement l'individu au détriment de la communauté, et suscite des jalousies ou des haines : « Le désir illimité de richesse a cette déplorable conséquence de nous mettre à l'état de guerre » (p. 252). L'inégale répartition des richesses est une injustice qu'il faut combattre par tous les moyens légitimes et s'efforcer d'atténuer de plus en plus : « Confusément (les riches) se rendent compte qu'il est injuste d'avoir une existence si facile, qu'il est immoral de tant songer à leurs aises, de tant raffiner sur leurs jouissances personnelles, quand autour d'eux il y a tant de misères. S'ils ne le sentent pas, il est bon que quelqu'un le leur dise » (p. 259). M. Souriau est optimiste, il espère que la société future fera disparaître cette tare, non par une révolution brutale, mais par la lente évolution des mœurs, le jeu des lois économiques, le progrès des institutions et des idées morales : « Dès maintenant, le strict devoir du riche est de se considérer comme l'administrateur et le gérant responsable d'une partie de la fortune publique » (p. 262). Ici, M. Souriau tient exactement le langage des Pères de l'Église ; ce qu'il y a en lui de socialiste et de généreux est inspiré, sans doute à son insu, par le plus pur esprit chrétien. Il n'est pas collectiviste : il croit que le principe de la propriété individuelle ne doit pas disparaître, mais il souhaite que le principe de la propriété collective prenne plus d'extension.

Ce sera sans doute l'effet de la *civilisation* qui augmente sans cesse. Le progrès de la civilisation a-t-il une heureuse influence sur notre bonheur ? Aux déclamations outrées d'un Rousseau ou d'un Tolstoï, comme aux exaltations sans mesure des « fidèles de la science », M. Souriau oppose une analyse froide et méthodique, qui établit les propositions suivantes : D'abord la civilisation constitue par elle-même un état de supériorité. En second lieu, les progrès de la civilisation nous sont par eux-mêmes agréables, en ce sens qu'ils répondent à un besoin instinctif de perfection que la civilisation même tend à développer. En troisième lieu, seule la civilisation per-

met à l'homme de s'élever au degré supérieur du bonheur, pourvu qu'il y participe activement. Cette thèse souffre bien des objections ; mais elles se dissipent si l'on envisage les différents facteurs de la civilisation : industrie, science, art, organisation sociale, moralité. L'*industrie* est bienfaisante tant au point de vue de la consommation qu'au point de vue de la production. La *science* compte pour une moindre part dans le bonheur humain. Par contre, l'*art* est agrément pur. L'*organisation sociale* est encore loin de répondre à l'idéal. Mais on peut dire d'une façon générale que si nous souffrons de la civilisation, ce n'est que momentanément, par suite de progrès très rapides qui produisent une rupture d'équilibre dans la société, et n'ont pas encore déterminé l'adaptation des individus à ses nouvelles conditions. Donc, la civilisation sous toutes ses formes, à tous ses degrés, est cause positive de bonheur ; « tous les malaises qu'elle laisse subsister tiennent à une survivance de barbarie ; en aucun cas ils ne sont dus à un excès, mais toujours à un défaut de civilisation, et par conséquent le remède est dans un effort plus vigoureux vers un état encore plus civilisé » (p. 293). M. Souriau étudie à part la question de la *moralité*, qui domine en effet toute la question. Il croit à la possibilité d'une morale scientifique (p. 314) ; en attendant il a un instinct très sûr de la moralité. Et il pose les lois suivantes : 1° un groupe social est d'autant plus heureux que, pris dans son ensemble, il est plus moral ; 2° dans un groupe social déterminé, le bonheur de chacun dépend de la moralité de tous, en proportion de la solidarité du groupe ; 3° notre bonheur dépend en grande partie de notre moralité propre. Cependant, 4° la moralité ne suffit pas pour assurer complètement le bonheur. On ne gagne à être moral que jusqu'à un certain point, qui marque le niveau de la moralité moyenne. L'écart entre le bonheur et la moralité sera d'autant plus considérable que le niveau moral sera plus bas. D'où 5° l'accord entre la moralité et le bonheur sera d'autant plus complet que la moralité collective sera plus élevée. On voit combien nous sommes intéressés à ce qu'il y ait dans le monde le plus de moralité possible : où en sommes-nous actuellement ? Nos mœurs internationales relèvent encore de l'état de barbarie, et la statistique des crimes privés est peu édifiante. Il y encore beaucoup à faire ; mais en somme la moralité humaine est en progrès, et il faut bien se dire que nous sommes tous les agents responsables de ce progrès. Chacun de nous doit faire effort pour élever sa moralité, et donner l'exemple du désintéressement qui sert l'intérêt de tous.

Dans un dernier chapitre, M. Souriau envisage les rapports de la

religion et du bonheur : question délicate entre toutes. Il l'aborde avec sa sincérité et sa loyauté habituelles. Il s'ingénie à pénétrer dans l'âme du croyant, pour établir le bilan social et personnel de la religion : « Tout bien pesé, écrit-il, il reste que la religion, par la cohésion sociale qu'elle établit entre ses adhérents, par l'appui qu'elle donne aux sentiments moraux, par les espérances et les consolations qu'elle apporte, nous apparaît comme une force morale bienfaisante » (p. 334). En regard de la vie du croyant, il place l'état moral du libre penseur. Il croit que le bonheur est possible en dehors de la foi, et que la libre pensée réserve à ses adeptes des joies aussi profondes que la religion : « Espère malgré tout, dit la religion. Malgré tout sois courageux et raisonnable, dit la libre pensée. Celui qui s'est fait une loi de subordonner toutes ses croyances à la raison est plus tenu qu'aucun autre de lui subordonner ses sentiments et sa conduite. Il ne se révoltera pas plus contre les lois de la nature que le chrétien ne se révolte contre les volontés de Dieu. Il comprendra que l'idée de la mort ne doit pas peser sur la vie au point de lui enlever tout son prix. Il est faux de dire que ce qui doit finir est sans valeur... Nous disparaîtrons. Mais d'autres vivront quand nous ne serons plus, et cette pensée, si nous avons quelque désintéressement, doit être réconfortante. La fin de tout, l'anéantissement du monde, ce serait horrible. Le monde n'en est pas menacé. La vie suivra son cours. Nos enfants la continueront. D'autres êtres se diront : Moi, je vis, je mourrai, je renaîtrai dans une autre conscience. Ce qu'il y a peut-être de plus réel en moi ne disparaîtra pas » (p. 340). L'attitude du libre penseur en face de la vie, c'est en somme celle du stoïcien avec moins de raideur et plus d'aisance souriante (cf. la note de la p. 121) ; c'est plus exactement l'attitude d'un Spinoza qui, à travers les barreaux de sa philosophie géométrique, entonne un hymne à la vie bienfaisante : « *Homo liber, de nulla re minus quam de morte cogitat ; et ejus sapientia non mortis, sed vitæ meditatio est.* » (*Ethica*, pars IV, prop. LXVII.) Oui : aimons la vie, goûtons ses plaisirs sains, jouissons du jeu de nos muscles, de la bonté des mets, du parfum des fleurs, du charme de la société, des beautés de l'art, des émotions de la recherche, et de la forte saveur d'une existence hautement morale. Cette forme de la libre pensée n'a rien d'exclusif et d'intolérant ; elle répond à ce qu'il y a en nous de plus profondément humain ; encore un pas, et elle serait religieuse. Elle l'est par son sens de la fraternité humaine et par son souci moral. Sur ce terrain, l'entente sera toujours possible, et elle est de plus en plus souhaitable, entre croyants et incrédules.

Nous avons essayé de résumer brièvement, mais avec sympathie,

l'étude de M. Paul Souriau sur les conditions du bonheur. Il serait puéril de vouloir la juger en quelques lignes. Sur plus d'un point, nos conclusions ne seraient pas tout à fait d'accord avec celles de notre vénéré maître. Contentons-nous de signaler la contradiction qui nous paraît planer sur tout l'ouvrage, et qui s'affirme délibérément dans la conclusion (pp. 344, 345). Involontairement, cette étude nous a fait songer à celle de Guyau : *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction*, dont le titre inquiétant ne répond pas à l'objet. M. Souriau nous offre une sorte de technique du bonheur. Soit! Mais on est étonné de voir apparaître aussitôt les considérations morales, auxquelles toute recherche du bonheur doit être subordonnée. Le livre présente un mélange de considérations utilitaires et de réflexions morales bien propres à nous déconcerter. Il s'agit ici du bonheur pour un honnête homme et pour une honnête femme. Nous n'en voulons pas d'autre ; pourtant, est-ce au nom du bonheur que M. Souriau nous impose la morale ? La thèse mériterait d'être prouvée. Et, en tous cas, il faudrait définir cette morale humaine qui nous dicte ses exigences. C'est, dira-t-on, la morale des honnêtes gens. Celle de M. Souriau vise plus haut, et s'élève jusqu'au désintéressement. Comment justifier cette position, quand on se reconnaît impuissant à déterminer le but de la vie? M. Souriau nous doit le livre sur la morale que celui-ci fait pressentir et désirer. Pour notre part, nous croyons que la solution de la difficulté se trouve dans l'idée d'*ordre* bien comprise. Sans être partisan d'une morale scientifique, nous estimons qu'il faut marcher dans la direction de la science, et utiliser ses résultats positifs pour marquer la place de l'homme dans la nature : sa fonction lui est assignée par le rang qu'il occupe au sein des choses.

Cette réserve faite, ou plutôt ce vœu formulé, nous recommandons sans arrière-pensée la lecture de cet ouvrage qui, jusque par son élégance matérielle, mérite le plus franc succès. Il s'adresse à tous, puisque tous recherchent le bonheur à tâtons, et doivent apprendre à le chercher rationnellement. Par sa clarté et son bon sens, il est à la portée de tous les esprits cultivés et même des intelligences simplement ouvertes. M. Souriau ne vise pas à l'effet et au paradoxe; il part des vérités de sens commun, il travaille à préciser des notions courantes, il veut dire vrai et juste. Son livre ne renferme ni déclarations indignées, ni apologies outrées : il est de bon ton. Ce professeur de moralité rend la morale facile, parce qu'il se place dans les conditions de l'humaine nature et de l'humanité actuelle, parce qu'il ne repousse aucun des progrès de la science et de l'industrie modernes, parce

qu'il ne froisse aucune de nos aspirations, même de celles qui paraissent vulgaires aux moralistes chagrins. D'ordinaire, les moralistes nous font pénétrer dans un monde qui semble si loin du monde réel, qu'on les admire plus qu'on ne les écoute. M. Souriau est un observateur attentif de la vie contemporaine, soucieux de comprendre les nécessités de son temps, sans rien sacrifier des droits imprescriptibles de la justice, qu'il revendique avec tant d'énergie et de courage.

F. MENTRÉ.

V. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

A. Hannequin, Professeur à l'Université de Lyon : *Études d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie,* avec un portrait, une préface de R. Thamin et une introduction de J. Grosjean. 2 volumes in-8° de CII-264, 326 pages, Paris, F. Alcan, 1908. Prix : 15 francs.

Les écrits d'A. Hannequin se recommandent d'eux-mêmes : ils émanent d'un métaphysicien de race, qui a profondément médité les grands systèmes philosophiques et qui est nourri des résultats de la science moderne. Son œuvre, trop tôt arrêtée par la mort, en fait l'héritier et le disciple authentique de Cournot, qu'il a peut-être ignoré, mais dont l'esprit circule à travers ses travaux, vivifié par une puissante originalité. Ceux qui connaissent Cournot sentiront tout le prix de cette éloge.

Sur l'homme qui fut plein de bonté et sur le maître qui enthousiasmait ses étudiants, MM. R. Thamin et J. Grosjean n'ont rien laissé à dire. On trouvera dans la pénétrante introduction de M. J. Grosjean une analyse de l'œuvre métaphysique qu'avait rêvée A. Hannequin, qu'il a professée en partie et qu'il n'a pu rédiger (théorie de la connaissance, théorie de l'existence, métaphysique de la nature, métaphysique de la liberté). Ces notes, nourries de citations, nous font plus vivement regretter la perte que vient de subir la philosophie française. Déjà l'*Hypothèse des atomes,* dans sa seconde partie, nous avait révélé le vigoureux penseur et le subtile dialecticien. Il est un procédé que Hannequin affectionnait, et dont les deux volumes réunis par ses amis nous offrent mainte application, je veux parler du dilemme : œuvre terrible, quand elle est maniée par une main habile ! C'est aussi la pierre de touche des logiciens impeccables. Hannequin fut de ceux-là, et l'on conçoit aisément que, muni des acquisitions de la science moderne, il ait songé à refaire l'œuvre de Kant.

Les deux volumes posthumes d'A. Hannequin réunissent des publications éparses et tout ce qui, dans ses papiers, méritait d'être sauvé de l'oubli. Ils renferment des études d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie, celles-ci de beaucoup les plus nombreuses. Il nous suffira d'en donner la liste, pour insister ensuite sur l'historien des sciences qui nous est particulièrement sympathique. Les *Études d'histoire de la philosophie* débutent par une analyse détaillée de la *philosophie de Hobbes*, qui n'a pas son équivalent dans la littérature historique française : on comprend que Hobbes ait attiré Hannequin, qui voyait en lui un des principaux maîtres de Leibnitz. Viennent ensuite deux études sur *la méthode de Descartes*, d'après les *Regulæ*, et sur la *preuve ontologique cartésienne défendue contre la critique de Leibnitz*, puis un court *fragment d'une étude sur Spinoza* qui aborde de front deux des questions les plus épineuses du spinozisme : la dérivation des modes finis à partir des attributs infinis, et le problème des essences des choses. Hannequin allait d'instinct aux grands philosophes! La partie la plus considérable de cette publication est la rédaction française de sa thèse latine sur *la première philosophie de Leibnitz*. Elle est suivie d'une étude, malheureusement inachevée, sur *la philosophie de Leibnitz et les lois du mouvement*. Cette fois, Hannequin abordait l'exposé de la philosophie définitive de son auteur favori, et il entendait le défendre contre les interprètes exclusifs qui n'avaient voulu reconnaître en Leibnitz que le logicien défenseur du principe de contradiction. De bonne heure aussi, A. Hannequin avait été attiré par le criticisme : de son admiration, il nous reste un travail serré sur *les principes de l'entendement pur*, et une étude critique sur *le néo-criticisme*, héritier de la tradition kantienne. Enfin, le deuxième volume se clôt sur une admirable conférence faite en 1898, devant la Société des amis de l'Université de Lyon, et qui est intitulée : *Notre détresse morale et le problème de la moralité*. Inutile de souligner la richesse, la tenue, et, pour tout dire, l'excellence de ces études historiques, qui seront appréciées par tous les connaisseurs.

Nous voudrions parler plus longuement de l'historien des sciences, bien qu'il se révèle seulement par une centaine de pages dans le premier volume. Elles comprennent la *leçon d'ouverture* d'un cours d'histoire des sciences professé en 1891, à la Faculté de Lyon ; un *Exposé de titres* adressé en 1903 aux professeurs du Collège de France, où Hannequin postulait la chaire d'histoire générale des sciences, laissée vacante par la mort de P. Laffitte (hélas ! sa demande ne devait pas être plus favorablement accueillie que celle de P. Tannery) ; enfin, un chapitre sur l'*Histoire des sciences au XIXe siècle*, destiné à l'*Histoire*

de la langue et de la littérature françaises, de Petit de Julleville, lequel ne dépasse pas l'histoire de la chimie. Si l'on ajoute à ce travail jusqu'alors inédit la première partie de l'*Hypothèse des atomes :* voilà tout ce que nous possédons des recherches de Hannequin dans le domaine de l'histoire des sciences et de ses nombreux cours sur l'*histoire de la science antique,* l'*histoire des sciences au moyen âge,* l'*histoire de la physique de Galilée à nos jours,* l'*histoire de la chimie, l'histoire de l'atomisme chez les anciens et les modernes,* etc. A vrai dire, Hannequin a plus conçu qu'il n'a exécuté. Il avait de l'histoire des sciences une idée très haute et très féconde : malheureusement, il n'était pas un savant de profession, et il dut s'initier lui-même aux mathématiques spéciales et aux derniers résultats de la science moderne. Être autodidacte est un avantage ; mais, en mathématique, rien ne remplace la discipline régulière de l'enseignement supérieur, en sciences naturelles, rien ne vaut la fréquentation des laboratoires. Hannequin était préparé pour écrire l'*histoire philosophique des sciences,* que P. Tannery avait rêvée de son côté, et que ni l'un ni l'autre n'ont pu réaliser. Nous avions deux hommes que le Collège de France a écartés ; et maintenant, quand se rencontrera-t-il un homme capable de mener à bien cette tâche nécessaire, qui exige de multiples compétences ? L'histoire générale des sciences de M. Tannery eût été plus complète et plus sûre, celle de A. Hannequin plus lumineuse et plus philosophique : tous deux se seraient admirablement complétés, et auraient doté la France d'un monument qui n'existe encore dans aucune langue.

S'il est difficile d'apprécier Hannequin comme historien des sciences avec les documents que nous possédons, nous connaissons du moins ses idées sur l'histoire des sciences, qui sont fortes et justes. Hannequin s'est demandé pourquoi on avait tant négligé l'histoire des sciences, qui, pourtant, exercent une telle influence sur la marche des événements et des idées. C'est parce que, répond-il, on s'est fait de la science une fausse conception. On la considère comme un trésor de vérités immuables, transmises aux nouvelles générations qui en augmentent le nombre. C'est oublier que la science d'aujourd'hui est fille de la science d'hier, dont son organisme a gardé d'ineffaçables empreintes. La fécondité des inventions premières est loin d'être épuisée : Descartes s'inspire de Diophante et Pappus, et Chasles des traités grecs sur les sections coniques. On s'imagine aussi que le progrès scientifique écarte définitivement certaines solutions, et en consacre d'autres à jamais. Il n'en est rien : on ne peut dire que telle hypothèse scientifique, celle de Ptolémée, par exemple, soit fausse, que telle

autre, celle de Copernic, soit vraie. L'astronomie de Ptolémée était un système, celle de Copernic un système nouveau incomparablement supérieur à l'ancien ; « mais il n'abolit point la science de Ptolémée et de ses successeurs, et, tout au contraire, il lui rendit, dans son propre système, en l'élevant à une unité supérieure, une vitalité nouvelle ». A chaque moment de son développement, la science, sous l'influence des faits nouveaux, remanie ses vieux concepts pour les organiser en un système cohérent, qui sera brisé à son tour, mais dont les éléments entreront dans une nouvelle construction. Elle n'abandonne rien de l'héritage du passé, et restaure parfois de vieilles conceptions que le progrès semblait avoir abolies, mais qu'un progrès plus avancé ressuscite : « Si les plus vigoureux et les plus féconds d'entre les concepts scientifiques ont seuls survécu, comme dans la nature les espèces les mieux douées et les mieux armées pour l'existence, n'oublions pas qu'ici, comme chez les vivants, les survivants ne sont pas seulement les témoins, mais qu'ils sont aussi les héritiers des espèces disparues. »

L'histoire des sciences n'eût-elle d'autre but que de nous faire connaître la marche de l'esprit humain en quête de la vérité, qu'elle serait déjà un des sujets les plus dignes de la curiosité humaine. Quand même son étude serait stérile, elle mériterait d'être cultivée pour elle-même, comme un des échantillons les plus caractéristiques du labeur de l'humanité. Mais cela n'est pas : la science est un des principaux facteurs de l'histoire, et l'histoire de la science est le moteur de la vie scientifique : « Le présent de notre vie réelle est une durée véritable qui, peu à peu, déborde sur l'avenir et qui le détermine, mais qui retient aussi quelque chose du passé, sinon tout le passé. De là vient, dans l'évolution de la science, comme dans la vie des peuples, la force de la tradition ; et, de là vient, du même coup, l'influence civilisatrice de l'histoire qui nous en donne le sens et qui, par là, engage nos efforts dans l'ensemble de l'œuvre de l'humanité. »

La grande utilité de l'histoire des sciences sera de promouvoir le progrès scientifique : « L'esprit d'initiative et l'esprit d'invention ne se formeront qu'au spectacle direct des inventions, présentes ou passées. » Son étude présente bien d'autres avantages. D'abord, elle est un enseignement de la science par l'histoire, enseignement réglé par la succession chronologique des découvertes qui se commandent et s'engendrent l'une l'autre. L'historien démêle vite, sous le chaos apparent des travaux, une chaîne ininterrompue qui assure la continuité et la régularité de l'évolution scientifique. De l'histoire des sciences ainsi faite, se dégagerait une sorte d'enseignement des mathémati-

ques, car « les théorèmes essentiels ont dû apparaître dans l'ordre même de leur subordination théorique », et « la règle de la démonstration progressive et graduelle qui en chacun de nous s'impose à notre intelligence, a dû s'imposer, avec non moins de force, à l'esprit de l'humanité ». Il ne nous paraît pas que l'exemple soit bien choisi : de toutes les sciences, les mathématiques sont celles qui comportent le moins l'exposition historique. Ce procédé entraînerait une perte de temps considérable, comme A. Comte l'a fort bien montré. Mais la remarque d'Hannequin conserve sa valeur pour d'autres sciences telles que la physique ou la chimie. Malgré sa thèse presque déterministe, Hannequin ne cherche pas à diminuer le rôle des grands savants : « Cette thèse, dit-il, revient à supposer que le génie se trouve par hasard sur le cours des idées comme les grandes villes industrielles sur le cours des grands fleuves. Mais, ajoute-t-il, si je vois nettement l'influence du milieu, je crois aussi, pour ma part, à la réaction propre de l'esprit, et j'y saisis l'énergie créatrice qui imprime à la science l'impulsion initiale et qui décide de sa direction. » Ainsi, la physique moderne ne date pas seulement de Galilée, elle est née de lui et portera toujours son empreinte ; ainsi encore la science moderne tout entière dérive de la pensée cartésienne qui la marque d'un sceau indélébile ; en conséquence, dans l'histoire des sciences, il faut faire une place à la biographie des savants. Peut-être l'idée de Hannequin, sur ce point, mériterait-elle d'être approfondie. Il montre bien l'influence du milieu d'une part, l'influence des génies d'autre part : il reste à concilier ces deux influences opposées. L'accord gît sans doute dans le fait de l'homogénéité des esprits humains qui se trouvent en face de l'unité de la nature, et qui héritent de façons de penser et de procédés communs.

L'histoire des sciences présente donc un intérêt pédagogique de premier ordre. Elle a aussi une utilité philosophique, plus grande encore que son utilité pédagogique. En effet, l'histoire des sciences est la base de la philosophie des sciences. La science, au cours de son développement, élabore certains grands concepts, certaines idées fondamentales que le savant s'abstient de critiquer, et qui constituent les catégories réelles de notre système de l'univers. A cet égard, l'histoire rend au philosophe des services analogues à ceux que la méthode pathologique rend au psychologue : elle dissocie les concepts, établit leur formation, précise leurs liaisons et leur portée. Il n'est pas nécessaire d'insister sur ce point, dont l'œuvre de Cournot fournit la plus éclatante illustration, et dont l'*Hypothèse des atomes* est à son tour la preuve suffisante.

L'historien des sciences va plus loin : il ne se contente pas d'édifier une philosophie des sciences à l'aide des matériaux semés sur la route du progrès. Cette philosophie réagit à son tour sur la science, et prépare les théories audacieuses qui seront l'âme de la science de demain. C'est ainsi que la thermodynamique s'est substituée à la thermomécanique : « Nulle fantaisie ni nulle dialectique, si puissantes fussent-elles, n'imagineraient jamais la plus petite partie de ce que l'esprit humain, à travers les siècles, a inventé de moyens et déployé de ressources pour résoudre à mesure les problèmes qui, successivement, se posaient devant lui. » Il y a là une mine pour le logicien, qui met au service du savant toutes les méthodes de ses prédécesseurs ; et il faut bien que quelqu'un s'acquitte de cette tâche, puisque le savant s'en désintéresse. Hannequin aurait pu ajouter que l'étude des errements de l'esprit humain est aussi instructive que celle de ses succès, car presque toujours l'erreur mène à la vérité, et il n'est pas de vérité qui se présente au savant sans alliage avec l'erreur. De l'histoire des sciences ainsi comprise, ressort une forte leçon de modestie et de désintéressement qui n'est pas le moindre de ses bénéfices : ne décourageons aucun effort et ne disons à personne qu'il fait fausse route : dans les sciences, il n'est pas de fausses routes !

Concluons : « L'histoire des sciences doit être avant tout une *histoire générale* des sciences ; elle n'a pas le droit de s'absorber, sous peine de se confondre avec une spécialité, dans l'histoire et presque dans la chronique des événements ayant marqué depuis son origine le cours d'une science unique à travers la durée. Ainsi de l'*histoire* pourra se dégager, au meilleur sens du mot, une *philosophie* des sciences : il n'est pas défendu à une théorie de la connaissance de rechercher *a priori* les conditions universelles de la science ; mais il est d'un intérêt capital, et c'est une des idées les plus hautes et les plus justes de la philosophie d'Auguste Comte (ajoutons : et d'Augustin Cournot) de demander à l'histoire celles qui se dégagent *a posteriori* des manifestations réelles, concrètes, et d'ailleurs infiniment riches en nombre et en précision de l'entendement humain s'appliquant à penser la nature. » Les prolégomènes de l'histoire générale des sciences ont été écrits d'une manière à peu près définitive par P. Tannery et A. Hannequin : souhaitons que quelqu'un l'exécute, conformément à leurs vues si profondément justes.

En terminant, nous devons remercier M. Chabot de la peine et du soin qu'il a pris à rassembler les études éparses ou inédites de son regretté collègue. Cependant, le titre ne répond pas exactement au

contenu de l'ouvrage qui ne contient pas uniquement des études d'histoire des sciences (pourquoi ce titre en plus gros caractères ? et d'histoire de la philosophie. La distribution intérieure n'est pas non plus à l'abri de tout reproche : pourquoi faire figurer dans l'histoire des sciences une étude sur les nouvelles géométries, qui est en réalité une étude de philosophie scientifique ? Mais ces légères critiques n'enlèvent rien à la valeur des travaux réunis en ces deux volumes.

F. MENTRÉ.

Novalis : *Henri d'Ofterdingen*, traduit par G. Polti et Paul Morisse. 1 vol. in-16 de xvi-294 pages, *Mercure de France,* Paris, 1908.

Novalis appartient à la philosophie autant qu'à l'histoire littéraire. C'est une des plus importantes physionomies de ce premier romantisme allemand si riche d'idées comme d'aspirations. Parce qu'il mourut à vingt-neuf ans et qu'il brûla d'un curieux amour mystique, la légende s'est emparée de Frédéric de Hardenberg et l'a situé dans un cadre brumeux, semblable à ces pastels protégés par des verres rayés de poussière. La vérité est que Novalis incarne toute une période de l'histoire des idées. Il apparaît aujourd'hui, après les travaux de MM. Delacroix et Spenlé, sans parler des innombrables commentateurs allemands, comme le type représentatif du poète romantique allemand, disciple de Fichte d'abord, puis théoricien du *Gemuth* ou de l'intuition sentimentale.

Malheureusement, la mort interrompit l'évolution de cette subtile intelligence. Il nous faut juger Novalis d'après des fragments et des romans inachevés. Ce qui caractérise en somme l'œuvre de cet intuitionniste magique, c'est la démonstration de l'inaptitude du *Verstand* et du *Vernunft* à saisir le moi dans sa réalité fondamentale. Novalis veut substituer à nos facultés discursives cette manière de regard intérieur, d'idéalisme mystique qui voit à travers les contingences du monde la substance vivante. On peut dire que Novalis est ivre d'absolu et qu'il ne perçoit les choses que comme autant d'analogies du moi divin. De là son mépris de la philosophie et son amour de la poésie qui va plus loin que tout, qui nous fait participer par notre exaltation extérieure et par une sorte de lyrisme immanent à la vie totale.

MM. G. Polti et Paul Morisse ont droit à notre gratitude pour avoir traduit ce curieux roman *Henri d'Ofterdingen*. Cette œuvre touffue,

mal composée, est la synthèse des idées philosophiques et morales de Novalis. Ces idées morales sont, en général, détestables de banalité et infectées d'un romantisme déclamatoire. Les idées philosophiques sont bien plus intéressantes par la méthode qu'elles préconisent. On sait, en effet, la part prépondérante que Novalis attribue au rêve et à l'intuitionnisme. Sa théorie du *Maerchen* a déterminé toute une esthétique qui a beaucoup d'analogie avec la doctrine de l'*Einfühlung*, de Lipps. *Henri d'Ofterdingen* est un roman écrit pour exalter le moi subjectif et les facultés créatrices. C'est la contradiction de *Wilhelm Meister* que Novalis goûta d'abord et qu'il finit par appeler « un Candide dirigé contre la poésie ». Le philosophe-poète procède par évocations, par suggestions, par récits lyriques. Ainsi, il nous fait participer à son émotion fondamentale et nous communique son intuition en colorant tout l'univers de la nuance de son moi. Plus une chose est poétique, disait Novalis, plus elle est vraie : « *Die Poesie ist da echt absolut reelle.* » Dans la pensée de son auteur, ce roman devait avoir une immense portée et prendre l'allure d'une œuvre cyclique où le moi humain serait exprimé dans ses plus nobles manifestations. Nous pouvons nous faire une idée de ce qu'aurait pu être ce roman achevé, d'après les notes de Tieck que les traducteurs ont eu soin de mettre à la fin du volume, encore que ces notes aient été traitées de « sacrilèges » par Frédéric Schlegel. Novalis y cède, semble-t-il, un peu trop à son penchant pour l'occultisme et la désincarnation.

Malgré son imagination fantaisiste, son mysticisme flottant, son panthéisme sans consistance, Novalis est peut-être le plus puissant esprit de la première génération du romantisme allemand. Nos romantiques français, qui n'ont guère connu l'Allemagne que par Mme de Staël, l'ont parfaitement ignoré. Il faut bien l'avouer, ce sont nos symbolistes français, si méprisés par les critiques autorisés, qui se rapprochent le plus de lui. Il semble que ses principales idées aient été reprises et mises au point par les derniers psychologues allemands et, chez nous, après Ravaisson, par M. Bergson. Il n'a manqué à Novalis que de vivre plus vieux afin de transformer ses aspirations en système cohérent. Telle quelle, son œuvre peut encore nous être d'un grand secours.

T. DE VISAN.

Paul Dumont, Docteur en philosophie : *Nicolas de Béguelin (1714-1789). Fragment de l'histoire des idées philosophiques en Allemagne dans la*

seconde moitié du XVIIIe siècle. 1 vol. de 212 pages, Neuchâtel, ATTINGER frères, et Paris, F. ALCAN.

Voici une monographie consciencieuse sur N. Béguelin, un des philosophes allemands qui se placent entre Wolf et Kant. Né en Suisse, Béguelin fit à Bâle de solides études mathématiques et juridiques, fut choisi par Frédéric II comme précepteur de son neveu, puis nommé membre de l'Académie royale de Prusse, dont il devint plus tard président. De 1750 à 1787, Béguelin composa plus de soixante mémoires sur les mathématiques, la physique et la métaphysique. M. Dumont, après avoir parlé rapidement du savant (c'était peut-être la partie la plus intéressante du sujet, celle sur laquelle il eût fallu insister), expose plus complètement qu'on ne l'a fait jusqu'ici la philosophie de Béguelin, ses sources, sa méthode et ses principaux résultats : théorie de la connaissance, théologie, philosophie morale. Enfin, il examine les rapports de Béguelin avec les principaux penseurs de l'Académie de Berlin, et spécialement avec Kant. Sur ce dernier point, il estime que Béguelin n'a pas influé directement sur l'auteur des *Critiques*, qui ne le cite nulle part : malgré quelques analogies assez superficielles, le point de vue critique est resté complètement étranger à Béguelin.

En réalité, la philosophie de Béguelin est un syncrétisme assez pauvre, une sorte de compromis entre les idées de Leibnitz, de Wolf et de Newton, entre celles de Locke et de Reid. C'est un honnête homme qui pratique la méthode éclectique en voulant concilier toutes les opinions, souvent en reprenant d'une main ce qu'il concède de l'autre, et qui se réfère au sens commun dans les cas embarrassants. Sur un point seulement il nous paraît avoir eu quelque originalité (d'ailleurs renouvelée des anciens) : à savoir sur le problème du libre arbitre. Béguelin admet contre Leibnitz la possibilité de cas d'équilibre parfait, et, « par conséquent, la volonté se détermine pour l'un des deux objets très arbitrairement, et sans motif prépondérant quelconque ».

Contrairement aux fabricants de thèses, M. Dumont n'est pas entiché de son homme. Sa conclusion est très modérée : « Plus grand que Maupertuis, que Formey, que Prémontval, que Castillon, Béguelin nous apparaît comme un peu inférieur à des penseurs tels que Mendelssohn, Lambert, Tetens, dont les œuvres sont plus répandues et plus avantageusement connues que les siennes. Il a certainement une valeur au moins égale à celles de Mérian et de Sulzer, ses compatriotes ; son nom, pas plus que le leur, ne mérite d'être complètement enseveli sous le voile de l'oubli ; ses œuvres ont le droit d'occuper une place honorable dans la littérature philoso-

phique de cette époque. » Soit, mais cette patiente monographie n'ajoute guère à la réputation de Béguelin, et ne change pas notablement l'opinion courante des historiens. M. Dumont n'aurait-il pas mieux fait de consacrer son temps à un auteur plus important ou à un sujet plus fécond ?

F. M.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES [1]

Auguste Comte : *Cours de philosophie positive*. Tome III : *Philosophie chimique et philosophie biologique*. SCHLEICHER frères, éditeurs, Paris, 61, rue des Saints-Pères. 1 vol. in-8° de 446 pages, 2 francs.

Ce nouveau volume traite de toutes les questions philosophiques relatives à la chimie minérale et à la chimie organique. Il examine également les diverses théories d'ordre chimique, telles que la théorie électro-chimique et la doctrine chimique des proportions définies.

En outre, la biologie fait l'objet du présent volume. Toutes les parties de cette vaste science, l'embryologie, l'anatomie, la physiologie, etc., sont successivement étudiées. Un chapitre est réservé aux fonctions intellectuelles et morales, à la psychologie, en un mot, qu'Auguste Comte rattachait, dans sa classification des sciences, à la biologie.

Les trois derniers volumes de cette œuvre comprendront toute la sociologie dogmatique et historique, ainsi que les conclusions générales de l'ouvrage.

Herbert Spencer : *L'éducation intellectuelle, morale et physique*. Traduction de l'anglais par Marcel GUYMIOT. SCHLEICHER frères, éditeurs, 61, rue des Saints-Pères, Paris. 1 vol. in-8°, 2 francs.

Herbert Spencer montre que l'éducation physique intellectuelle et morale commence dès l'âge le plus tendre et que les actes les plus insignifiants comportent quelquefois des conséquences très graves pour la suite de l'existence.

(1) Pour la rapidité de l'information et en attendant le compte rendu détaillé qui pourra en être fait, nous publions une note bibliographique des livres qui nous sont envoyés. Ces notes ne sont qu'une annonce et n'ont aucun rapport avec le compte rendu critique qui pourra être fait dans la suite sur le même livre.

Aussi est-il indispensable de surveiller de très près le développement des enfants pour qu'ils parviennent à donner toute leur mesure.

Cet ouvrage est l'application pratique de l'immense œuvre scientifique de Spencer.

Georges Dwelshauvers, Professeur à l'Université de Bruxelles : *La Synthèse mentale.* Félix Alcan, éditeur.

Ce livre étudie *comment nous pensons.* La ruine des hypothèses matérialistes et sensualistes en psychologie, le renouveau des idées rationalistes et spiritualistes dans la philosophie, forcent les psychologues à reprendre cette question. M. Dwelshauvers examine d'abord le rôle du système nerveux, dans ses rapports avec la pensée, et il montre que la physiologie cérébrale n'explique pas l'*acte de pensée.* Celui-ci est étudié dans le premier chapitre. Cette analyse est suivie d'une étude de l'inconscient dans la vie mentale, et de ses rapports avec la pensée consciente (chap. II). Les caractères de l'activité spirituelle se dégagent de cette double étude : ils sont irréductibles aux caractères des faits physiques ; leur nature implique une définition (chap. III). Le chapitre IV est consacré aux notions de *synthèse* et de *liberté* dans la vie mentale et à l'étude de philosophes et de savants qui ont élaboré la première de ces notions. Ce chapitre se termine par l'essai d'une théorie de la liberté fondée sur la synthèse.

L'ouvrage est complété par un appendice consacré à l'examen critique des méthodes en psychologie.

Dicran Alasnian : *Les Principes de l'Évolution sociale.* 1 vol. in-8°, 5 francs, Félix Alcan, éditeur.

Les principes de l'auteur n'ont d'autre but que l'explication du progrès social. Son système, basé sur l'observation directe, constitue la conciliation des principes de liberté et de nécessité. Il n'a pu le concevoir grâce à une double circonstance. Il ne s'est jamais stabilisé dans un même milieu social, assez longtemps pour se laisser entraîner par des idées qui caractérisent les époques et les groupements particuliers. Ainsi rendu apte à la réception d'idées objectives, il a tiré parti d'un fait fondamental, sur lequel son attention a été concentrée, en raison des conditions de son existence.

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

Chronique. — Le VIe Congrès de psychologie aura lieu à Genève du 31 août au 4 septembre 1909.

Les organisateurs de ce Congrès se proposent d'en modifier légèrement l'organisation intérieure. Devant le nombre toujours croissant des communications et l'exiguïté du temps matériel accordé aux orateurs inscrits, on s'efforcera de remplacer la lecture forcément écourtée des mémoires sur les sujets les plus disparates par l'étude et la discussion un peu approfondies d'un choix restreint de questions particulièrement intéressantes ou vitales.

L'ordre du jour comportera l'étude de certaines *questions d'actualité* sur lesquelles seront présentés des rapports et contre-rapports. Quelques séances seraient consacrées au problème de la *terminologie psychologique,* afin de fixer un certain nombre de termes techniques. Une *exposition d'appareils* serait également présentée à l'examen et à la démonstration desquels plus de temps serait réservé.

Le comité du VIe Congrès est ainsi composé :

Th. Flournoy, *président ;*

P. Ladame, *vice-président ;*

Ed. Claparède, *secrétaire général* (Champel, 11, Genève).

Ainsi que nous l'avons déjà annoncé, le IIIe Congrès international de philosophie aura lieu cette année à Heidelberg du 31 août au 5 septembre. Les communications pourront se faire en allemand, anglais, français ou italien ; elles ne devront pas dépasser 15 minutes. Les travaux sont divisés en sept sections ainsi réparties : histoire de la philosophie ; philosophie générale ; métaphysique et philosophie de la nature ; psychologie ; logique et théorie de la connaissance ; éthique et sociologie ; esthétique, philosophie des religions. L'annonce des communications doit être faite avant le 15 août au secrétaire général Dr Elsenhans (Heidelberg, Plöck 79). Rappelons que le prix de la carte de congressiste est de 20 Mk pour les hommes et de 10 Mk pour les dames.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 7-08.

CHEZ LES PRIMITIFS AFRICAINS

LE MONDE INVISIBLE, L'AME, LES MANES, LES ESPRITS, DIEU (1)

Si peu que l'on entre dans la conception générale que les Primitifs se font des êtres et des choses, on peut remarquer que, pour eux, cette nature sensible et expérimentale dont nous constituons l'un des éléments, — l'élément raisonnant, — n'est que la partie visible de l'Univers. Il en est une autre : et comme le jour entier comprend deux phases, l'une obscure et l'autre lumineuse, ainsi la vie présente se prolonge en une vie extérieure, et le monde visible se dédouble, pour ainsi dire, en un monde invisible.

Or, ce monde invisible, en quoi consiste-t-il, quel est-il?

Si nous n'avions la crainte de déformer les croyances de nos indigènes en essayant de les mettre en ordre, nous dirions que, pour eux, le monde invisible se compose comme de trois plans, dont le premier serait formé par les mânes des morts, le second par les esprits d'origine extra-humaine, et le troisième par cet Être souverain que l'on reconnaît comme le maître mystérieux de la Nature et auquel nous ne trouvons pas de nom plus juste que celui de Dieu

*
* *

I. L'ame humaine. — Au premier plan les *mânes,* c'est-à-dire les âmes humaines dégagées par la mort des liens de la matière

(1) Extrait d'un ouvrage sur les Primitifs africains, qui paraîtra prochainement chez l'éditeur Beauchêne.

corporelle et continuant, dans l'au-delà, à vivre de leur vie. C'est en ce sens, à peu près, que l'entendaient les Latins, auxquels ce mot est emprunté (1).

Cette croyance aux Mânes et le culte qui leur est rendu sont tellement caractéristiques chez nos Noirs que l'on a quelquefois désigné leur religion sous le nom de Mânisme. Et un excellent observateur, le major anglais Arthur Glynn Leonard, dans une étude qu'il a faite des indigènes du Bas-Niger, écrit ces paroles que l'on pourrait appliquer à tous les groupements humains de la terre d'Afrique, Négrilles, Sân, Hottentots, Bantous, Nigritiens, et même Hamites : « Parmi les Ibo et les autres tribus du Delta du Niger), la croyance à l'existence de l'âme humaine est universelle. Pour eux, c'est un principe actif qui est éveillé et libre quand le corps est endormi. Par ailleurs, il apparaît comme quelque chose d'indétini et d'indéfinissable, invisible, quoique d'une essence particulière, étendue, tangible, d'une composition différente du corps humain, qui laisse momentanément son enveloppe pendant le sommeil, et définitivement à la mort (2). »

Au regard de la philosophie spiritualiste, l'âme humaine est une substance simple et spirituelle, et dès lors intelligente, libre et immortelle. Mais, pour arriver à cette notion, et pour la conserver intacte, il faut, au jugement de saint Thomas, beaucoup d'étude et de pénétration : *Requiritur diligens et subtilis inquisitio* (3). On comprendra donc sans peine que de pauvres sauvages, dépourvus de toute culture intellectuelle, aient sur la nature de l'âme des idées fort confuses : ce qui est étonnant, c'est qu'ils aient des idées dont le fond soit si arrêté et aussi généralement répandu. Essayons de les relever, d'abord en in-

(1) La différence est d'abord que les Latins plaçaient les « mânes » dans le monde souterrain, tandis que les Noirs leur donnent un habitat plus étendu. De plus, le mot « mânes » du vieux mot *manus* ou *manis*, *bon*, qu'on retrouve dans le composé *immanis*) signifie à proprement parler les « esprits bons », par opposition aux *larvæ* et aux *lemures*, qui sont surtout des « esprits d'épouvante, des revenants, des fantômes ». (*Dict. Lat.*, de FREUND ET THEIL.) — Ainsi, primitivement, *manis*, pluriel *manes*, était un adjectif qu'on ajoutait au mot *Dii* pris dans le sens d'esprits : *Dii manes*.

(2) Major Arthur-G. LEONARD : *The Lower Niger and its tribes*, London, 1906, p. 139.

(3) *Sum. Theol.*, p. I, q. LXXXVII, a. 1.

terrogeant leurs langues et en leur demandant le sens des mots correspondant à celui dont nous nous servons (1).

Voici d'abord le radical bantou, *ima,* qui signifie *être droit, se tenir debout,* et par extension *être vivant.* Il a donné naissance à un nom concret, *cœur,* employé tantôt au sens propre, tantôt au sens figuré, et à plusieurs noms abstraits, *vie, principe de vie, conscience, âme humaine, mânes,* selon une gradation qu'il est facile de saisir.

Le tableau suivant, que nous abrégeons, donnera l'idée de ces formations.

Racine IMA, se tenir debout, fig., être vivant.

Umu-tima (Rundi) (2) : Principe de vie, âme.	Mo-dimo (Duala / Subu) : Mânes.	Mo-limo pl. ba. (Twana) : Mânes.
M-tima (Nyungwé) : Cœur, âme.	Go-djimu (Lolo) : Esprit.	Mo-limo (Ngala) : Ame.
M-tima (Yao) : Cœur.	Umu-dzimu (Rundi) : Mânes.	M-limu (Tèita) : Mânes.
M-tima (Bemba) : Ame, mânes.	Umu-zimu (Zulu) : Mânes.	E-limu (Lolo) : Ame.
N-tima (Sena) : Cœur, âme.	Mu-zimo (Makua) : Ame, esprit.	
M-rima (Makua) : Cœur, âme.	M-zimu (Swahili / Nyika) : Mânes.	
	N-rimu (Sena) : Ame, mânes.	

D'autres langues, en plus grand nombre, ont greffé les

(1) Les données linguistiques qui suivent m'ont été fournies par le P. Ch. Sacleux, C. S. Sp., ancien missionnaire en Afrique orientale. Le P. Sacleux peut être considéré comme l'homme qui, actuellement, connaît le mieux les langues bantoues.

(2) Les noms placés entre parenthèses, ici et dans les tableaux qui suivent, sont ceux des diverses tribus bantoues à la langue desquelles sont empruntées les données philologiques rapportées au cours de cette étude.

On désigne sous le nom de Bantou « un groupe linguistique qui occupe la plus grande partie de l'Afrique habitée, puisqu'il s'étend d'un Océan à l'autre et depuis le bassin supérieur du Nil et celui du Tchad jusqu'à l'Orange ».

mêmes idées sur celle de *souffle, haleine,* le phénomène régulier de la respiration ayant été généralement considéré comme l'indice de la vie chez un être animé.

Rac. — OYA (Tonga de Haut-Zambèze), respirer (1).

Mu-oya (Tonga) : Air, vent.	Omw-oyo (Ganda) : Cœur (siège de vie).	M-otço (Pokomo) : Cœur, vie, âme.
M-onyo (Vili) : Vie, âme.	M-oyo (Swahili, Nyika, etc.) : Cœur, vie, âme.	Bo-moto (Yanzi) : Ame.
Omu-inyo (Herero) : Vie, âme.	M-oyo (Shuna) : Cœur, âme.	Etc.
Omw-enyo (Nyanéka) : Cœur, haleine, âme.	M-oyo (Teita, Nyandjya, etc.) : Vie, âme.	
In-ina (?) (Mpongwe) : Ame, mânes.	Am-oyo (Dyonga) : Ame.	

Enfin, en d'autres langues, le mot signifiant l'*ombre humaine* sert aussi à désigner l'*âme :* tel est le cas du fàn *nsissim* (2), soit que l'âme et l'ombre aient une nature commune, ou que l'une soit une manifestation de l'autre.

Il est intéressant de rapprocher ces différentes expressions de celles qui nous ont été transmises par l'hébreu *nephesh* et *ruah,* le sanscrit *atman*, le slave *duch,* le grec ἄνεμος, πνεῦμα et σκία, le latin *animus, anima, spiritus* et *umbra.* En résumé, les langues bantoues ont fait appel aux mêmes figures que les nôtres pour se représenter ce quelque chose d'*irreprésentable* que le Primitif, comme le civilisé, estime être en nous le principe de vie, qui paraît résider dans le cœur, qui brille dans les yeux, qui disparaît avec le dernier souffle et semble se confondre avec lui, qui se projette au dehors en une ombre

(1) Le verbe *oya* n'est ici donné qu'à titre d'exemple. Dans d'autres langues, d'autres verbes, ayant la même signification de *respirer*, ont des dérivés identiques, signifiant *souffle, haleine, principe de vie, cœur, âme,* etc. — Prononcer *u* comme *ou* français.

(2) *Nsissim, ombre, âmes*, redoublement de *nsin, forme, image.*

vivante, et qui, en même temps, se révèle en nous comme une volonté, une intelligence et une conscience...

Quel est ce mystère ?

L'âme humaine est-elle tout cela à la fois, ou ces différentes manifestations accusent-elles plusieurs substances ? Au fond, les Noirs n'en savent rien. Ils n'ont pas là-dessus des théories d'ensemble, leurs conceptions psychologiques ne reculent pas devant de remarquables incohérences, et l'on peut dire de tous les Bantous ce qu'écrit Dennett des Ba-vili du Loango. « Il n'y a pas grand espoir qu'on puisse donner une idée précise de la différence que les Indigènes mettent entre l'ombre vivante, la respiration et l'intelligence, d'une part, et, d'autre part, l'esprit, la conscience et le principe vital (1). »

Les anciens Égyptiens nous ont rendu le service de laisser derrière eux des monuments, des peintures, des inscriptions, qui permettent aux savants actuels de reconstituer la théorie égyptienne de l'âme avec une précision dans les contours où les anciens philosophes de la vallée du Nil ne se reconnaîtraient peut-être pas, mais contre laquelle nul d'entre eux ne peut plus protester. Un double — KA —, projection aérienne du corps, se perpétuait dans le tombeau ; une substance plus dégagée — *Bi* ou *Baï* —, que l'on considérait comme l'essence de la nature humaine, s'envolait vers l' « autre terre » telle qu'un oiseau, et pouvait, à son gré, sortir de la tombe et y rentrer ; un autre principe lumineux — *Khou* — abandonnait notre monde et se joignait au cortège des dieux ; sans parler du *cœur* qui se révélait comme *conscience* pendant la vie, et comme témoin après la mort (2). Or, à part cette précision de doctrine qui, peut-être, est moins le fait des philosophes de la vallée du Nil que celui des savants de la vallée de la Seine, on ne peut qu'être frappé de la curieuse analogie qui, sous ce rapport, se remarque entre les croyances des anciens Égyptiens et celles des Bantous actuels.

Chez eux, soit que l'âme humaine ait plusieurs formes distinctes, soit qu'elle ait plusieurs manières de se manifester,

(1) R. E. Dennett : *At the bock of the Black man's mind.*

(2) G. Maspero : *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, p. 42, Paris, 1905

c'est elle qui bat dans le cœur et les artères, qui respire, qui brille dans le cristal de l'œil : elle est le principe de vie, et, comme telle, elle disparaît momentanément quand l'homme tombe en syncope ou en léthargie, et définitivement quand il meurt. — Elle est aussi une sorte de substance éthérée qui, pendant le sommeil du corps, reçoit la visite d'autres esprits, qui va les voir, qui s'occupe, qui « rêve ». — Elle est encore une voix intime qui nous parle à nous-mêmes, nous inspire de bons et de mauvais sentiments, nous porte au bien et au mal, nous cause de la joie ou du remords. Elle est enfin, peut-être, représentée par cette extériorisation de notre personne, qui s'appelle l'ombre, plus frappante et plus vivante dans les pays du soleil que dans les nôtres, que les Noirs ne s'expliquent pas comme résultant de l'interception de la lumière par un corps opaque, qui repose dans l'homme endormi et qui le suit dans la mort...

Finalement, le Noir, qui, scolastique de la bonne Ecole sans le savoir, attribue « une forme » ou une espèce d'âme à tout ce qui est, au minéral, à la plante, à l'animal, reconnaît instinctivement en l'homme *quelque chose* par quoi l'homme vit, se meut, a conscience de lui-même, se gouverne, raisonne, parle, rêve et, enfin, se survit.

Ce *quelque chose* est distinct de notre corps et n'en est pas du reste si inséparable qu'il ne puisse momentanément l'abandonner. Aussi, beaucoup de gens, grâce à une sorte de charme particulier qu'ils possèdent souvent à leur insu dans leurs entrailles et qu'on retrouve après leur mort, vaguent pendant leur sommeil, occasionnent des malaises et des morts, sucent le sang des hommes endormis, comme des vampires, enlèvent le cœur de leurs voisins, et sont la cause de mille calamités. D'autres, sorciers volontaires, se servent de ce pouvoir d'extériorisation et de déplacement, retrouvent ainsi des choses volées, passent où ils veulent, s'introduisent dans des animaux pour réaliser leurs mauvais desseins, vont la nuit assister à des réunions diaboliques, ou se dissimulent sous forme de vapeurs, de boules de feu, de vers luisants, d'oiseaux nocturnes, etc. Mais que, grâce à des contre-maléfices, on atteigne ces esprits sous la forme matérielle qu'ils ont prise, qu'on les frappe, qu'on les tue, c'est le sorcier qui pâtit et qui meurt... Et voilà pour-

quoi des gens, s'étant, le soir, tranquillement endormis, ne se réveillent plus jamais...

*
* *

II. La Mort. — La mort ! Qu'est-ce que la mort aux yeux des Bantous ? — En deux mots, c'est l'excorporation de l'âme, principe de vie. Soit que Dieu la rappelle, que les esprits l'obligent à sortir, que des maléfices de sorciers rompent les liens qui l'attachent à la chair, ou qu'elle-même aspire à s'en aller ailleurs — car ce sont là les diverses causes de mort — l'âme, en cette heure dernière, *veut* se séparer du corps. Et de fait, à voir les efforts du mourant, les convulsions de son corps, les contractions de sa figure et de ses membres, son agitation, son abattement, son angoisse, en un mot ce que nous appelons nous-même *son agonie* (1), c'est-à-dire sa lutte suprême, ne semble-t-il pas que quelque chose est là qui *veut* partir, qui se dégage péniblement, qui s'arrache à la matière ?

Désincarnée, l'âme humaine porte un nouveau nom, mais elle reste substantiellement la même ; et ici les langues bantoues restent fidèles à leur génie qui différencie par des expressions distinctes un même être passant par différents états.

Naturellement, les cérémonies qui accompagnent la mort et les funérailles varient suivant les diverses tribus. Mais chez toutes on peut dire qu'elles apparaissent comme les plus importantes du cours de la vie, en même temps que les plus caractéristiques, les plus significatives de la croyance en une survivance certaine.

Dans le monde visible, le Noir se serre autour de sa famille qui a sur lui tous les droits ; et, parvenue dans le monde invisible, cette même famille, sous forme de mânes — *mi-zimu*, *abambo*, *koma*, etc., — se perpétue dans une sorte de prolongement indéfini qui relie les survivants au dernier mort et celui-ci à l'ancêtre primitif... Entre ces deux mondes, le rite funéraire est comme le pont mystérieux qui mène l'âme à sa destinée : s'il est bien fait, l'âme aboutira et laissera les survi-

(1) Du grec Ἀγωνία, Ἀγών, combat

vants en paix ; sinon, elle se sentira abandonnée des siens, misérable, mal en place, et alors tout est à craindre de ses vengeances.

Ces idées expliquent les différences de traitement, suivant la qualité des morts et leur rang social.

Les criminels, les condamnés, les sorciers et sorcières convaincus de maléfices, sont poursuivis dans l'au-delà par la réprobation publique et ne reçoivent aucun honneur funèbre. Dans la plupart des tribus, on les brûle à petit feu, sur un bûcher de bois d'ébène, leurs cendres sont abandonnées, et leur misérable vêtement est pendu à un arbre voisin. Ailleurs, on les jette à l'eau. Ailleurs encore, on les tue et on laisse leurs cadavres en proie aux bêtes et aux fourmis, qui ont tôt fait de les réduire à rien. Ce sont de véritables excommuniés.

Les esclaves ne sont, en général, l'objet d'aucun cérémonial funèbre. S'ils sont nés dans la servitude ou s'ils y sont tombés, n'est-ce pas que leur esprit protecteur n'a aucune puissance ? Ce sont des gens de rien : l'esclave n'a pas de famille.

Les enfants, s'ils meurent jeunes, n'ont pas droit non plus à des honneurs spéciaux.

Il en est autrement des hommes libres, surtout des chefs de famille, surtout des chefs de village, surtout des chefs de tribus : ceux-là sont plus honorés à leurs funérailles qu'ils ne le furent à aucune époque de leur vie.

Quand donc un de ces hommes importants, riches, considérés, tombe dangereusement malade, on commence par consulter médecins, voyants et devins, on fait force remèdes et sacrifices, puis, la dernière heure arrivant finalement, tous les parents sont appelés. Le malade fait connaître ses dernières volontés, nomme ceux qui lui doivent, rappelle les affaires pendantes, charge ses enfants des vengeances non satisfaites, indique où sont ses cachettes...

L'agonie commence. Ses plus proches parents l'assistent, et même, en certaines tribus, un exorciste est appelé pour éloigner les mauvais esprits. Voici, par exemple, un des chants employés à cette occasion chez les Fàns : on remarquera que le poète, au lieu de dire ouvertement les choses, procède par allusions et figures ; c'est le genre de toutes les compositions rituelles.

Chant d'exorcisme aux derniers moments.

(*En tournant près du mourant.*)

Refrain : Le Fils (1) est allé aux champs voir les arbres s'ils ont fini de mûrir (2).

Répons I. — Les arbres ont mûri. Les esprits sont errants (3). Le temps est venu. La nuit commence. Le prisonnier est libre.

Refrain. — Le fils est allé, etc.

Répons II. — Le prisonnier est libre. Il passe sur la rive opposée, sans regarder derrière lui, sans regarder derrière lui...

Refrain. — Le fils est allé, etc.

Répons III. — L'ombre a frôlé le foyer de la case... (*Lentement.*) Je vois une étincelle, qui passe comme une luciole, qui vole autour d'un rotang... Oui !

Lamentation des femmes : Yi ! Yi ! Yi ! Yi !

En voici un autre :

O tare, yi ! yi ! Zi, tare, wa kura dzi ?
Mar anga yii we, tare !
Mine ke dzen ve ke yeñ abuli awu
Nsissim o ké lur éfa a-yar
O tare, zi wa kure dzi, tare ?
Dzo da yen eñdeñdang ; mis mi vine a.
Médzim méshüé ili é go, éfo za kua
Ta ! énda tare, kolega bilôk efa megom efa meyal
Fam a yên méshol' ba !...

Traduction :

O père, hélas ! hélas ! Pourquoi, père, abandonnes-tu ton foyer !
Un homme t'a tué, ô père...
Nous chercherons la vengeance de ta mort.
Ton ombre passera sur la rive opposée...
O père, pourquoi abandonnes-tu ton foyer, ô père ?
Le ciel s'est éclairé : et les yeux se sont obscurcis.
L'eau tombe de l'arbre goutte à goutte. Le rat est sorti de son trou.
Voyez ! c'est la maison de mon père. Cueillez les herbes funéraires, à [droite, à gauche.
Un homme voit maintenant les choses cachées !...

(1) Le Fils aîné, l'héritier.
(2) C'est-à-dire, voir si la vie du père est mûre.
(3) Les esprits des ancêtres, qui viennent chercher celui-ci.

Ces deux chants méritaient d'être reproduits : leur inspiration ne manque ni de mouvement, ni d'idées, ni de grandeur...

Aussitôt que la mort est constatée, une explosion de cris, de pleurs et de gémissements stridents, très caractéristique, s'élève et se répand dans le village ; puis tout rentre dans le silence. Les parents viennent reconnaître le mort. On pare le cadavre, on lui ferme la bouche et les yeux, on le lave, on lui vide, par de longues pressions, l'estomac et les intestins ; dans certains pays, on le peint avec une couleur faite de bois rouge et d'huile de palme, on l'entoure d'une prodigieuse quantité d'étoffes, et, si l'habitude n'est pas d'attendre sa dessiccation, on l'enterre avec des rites variés.

Dans l'U-rundi (nord-est du Tanganyika), on observe la curieuse cérémonie que voici. Le cadavre, sorti de la case, étant déposé près de la fosse ouverte, on découvre un peu la tête du défunt, et la femme s'avance en pleurant, puis s'agenouille près du cadavre, oignant la tête avec du beurre et disant :

Were! Wari invisi, yene urojo genda neza, iwana!

Sois bien ! Tu étais un mâle héros au village, va en paix, adieu!

Elle fait une deuxième onction :

Were! Umugou-genda neza, iwana!

Sois bien ! (Ceci pour) ta femme. Va en paix, adieu !

Suit une troisième onction.

Were! Umwana N... Genda neza, iwana!

Sois bien ! (Ceci pour) ton enfant N... Va en paix, adieu !

Et la cérémonie se renouvelle pour chacun des enfants du défunt. Touchante expression d'une idée qui révèle la croyance à la survivance de l'homme et même à une certaine récompense ! En recommandant à l'esprit du défunt « *d'être bien* », la femme rappelle les qualités de son mari, lui souhaite un voyage heureux dans l'au-delà, et prend congé de lui, successivement, au nom du village, au nom de ses femmes, au nom de chacun de ses enfants...

En plusieurs pays, on enterre les morts dans leur case ou à côté ; ailleurs, on les fait reposer près du village ; ailleurs on a de véritables cimetières, constitués par des bosquets sacrés où les morts sont placés soit par terre, soit plutôt sur des espèces

de claies ; ailleurs, on les dépose en des endroits solitaires, près des fleuves ; ailleurs on les abandonne aux hyènes qui deviennent alors des bêtes sacrées ; ailleurs, on les jette à l'eau ; ailleurs enfin... on les mange ! Ce dernier mode de sépulture, cependant, se pratique de telle sorte que ces « chers » défunts ne sont absorbés que par des voisins étrangers à leur famille : on échange alors les cadavres. Les femmes et les enfants ne sont pas admis à ces festins étranges ; seuls, les anciens sont assez honorables pour y prendre part. En 1894, remontant le Haut-Ogoüé, au Gabon, je rencontrai plusieurs cadavres descendant au fil de l'eau, arrêtés par quelques branches d'arbre, ou tournant sur eux-mêmes en un coin du fleuve : et fréquemment nous voyions dans les arbres de la rive des hommes postés tenant en main de longues perches en forme de crocs et cherchant à ramener à eux cette proie dégoûtante...

Quand on a l'habitude d'enterrer le mort, souvent on l'assied dans sa tombe, ou bien on le couche dans l'attitude du sommeil, ou bien encore on lui rend la position d'un enfant dans le sein de sa mère, comme s'il était déposé là pour une seconde naissance.

Mais le deuil n'est pas fini. Depuis le décès, les lamentations des femmes n'ont cessé qu'aux heures réglementaires ; elles continueront ainsi soir et matin pendant un temps plus ou moins long, généralement un mois.

Le deuil comporte encore un costume spécial. On se couvre d'une couleur blanche, — couleur des mânes, — on change tous les objets de place dans la maison, parfois même on abandonne la case et le village, on offre des sacrifices, on procède à des lustrations, on se lave, on se purifie, on se rase la tête.

Huit jours après l'enterrement, la famille se rassemble de nouveau. Puis vient le service du mois, et enfin l'anniversaire. Alors, on a eu le temps de réunir des provisions, on fait un grand sacrifice, on donne un repas, on boit, on danse, car la danse fait partie de beaucoup de cérémonies : après le cadavre, l'âme est logée à son tour, et le deuil prend fin.

Au service anniversaire, dans beaucoup de pays bantous, surtout vers la côte occidentale, la tête du mort est détachée, nettoyée, peinte en rouge, et renfermée dans une boîte d'écorce

qu'on dispose dans une sorte de petite niche de la case où elle est surmontée d'une statuette de bois.

Ailleurs, la statuette est faite d'argile et on y insère des reliques du défunt, des os, des cils, des cheveux, des ongles, etc.

Ailleurs, le crâne est placé dans une caverne, dans un tronc d'arbre, dans un bois sacré, etc.

Ailleurs encore, on se contente de construire une case minuscule où l'ombre désincarnée viendra se reposer.

Mais, si variées que soient les cérémonies du deuil et des funérailles, le but est partout le même : assurer le repos à l'esprit qui s'en va ; s'acquitter envers lui de ses devoirs, particulièrement en accomplissant les rites qui lui sont dus, et, s'il y a lieu, en le vengeant ; l'empêcher de revenir, soit en le dépistant, soit en lui donnant satisfaction, soit en l'effrayant, par des cris, des insultes, des conjurations ; enfin se purifier des souillures et se débarrasser des influences qu'on aurait pu contracter à cette occasion.

*
* *

III. LES MANES. — Où vont les âmes désincarnées et que deviennent-elles? — C'est là une question fort embrouillée, surtout si l'on veut donner une théorie qui s'applique également à l'ensemble des tribus bantoues : ni les données que peuvent fournir le commun des indigènes, ni les nombreux détails que l'on trouve dans les relations et les études des voyageurs, ne permettent de constituer ce que l'on pourrait appeler une théorie complète et rationnelle de la survivance des âmes. Pour démêler un peu cette question, pourtant capitale, et éviter les méprises, les contradictions et les incohérences dans lesquelles Noirs et Blancs tombent d'ordinaire, il est nécessaire d'en revenir aux distinctions déjà signalées dans la conception de l'âme humaine. Prenons, en outre, comme exemple directeur, un peuple bien étudié et où les traditions anciennes paraissent s'être assez bien conservées : le peuple vili, de Loango.

1° Nous trouverons ainsi, d'abord, que ce *quelque chose* dont les Noirs ont constaté l'existence comme associé à la matière corporelle et constituant l'être humain, a une partie périssable

et une partie permanente. La première est cette ombre humaine, *forma corporis,* avec ce souffle vivant et ce principe vital dont il a été déjà question : tout cela est attaché au corps et le suit dans sa ruine mortelle... C'est pourquoi, parfois, certaines déclarations des indigènes ont pu laisser croire que, d'après eux, rien ne subsiste de nous, après que la mort a réduit notre corps en poussière. Ces misérables restes, en effet, « qui n'ont de nom dans aucune langue », n'ont plus ni ombre, ni respiration, ni mouvement. Et par là nous mourons vraiment tout entiers...

2° Mais il n'en est pas ainsi de cette partie essentielle de l'âme — qu'on me permette de parler ici en philosophe bantou — qui constitue à proprement parler notre personnalité spéciale, individuelle et distinctive : c'est ce qui, dans les langues de l'Afrique orientale surtout, est connu sous le nom de *m-zimu, n-simu, n-simo, mu-zimu, umud-zimu, mo-dimo, mo-limo* (1), etc., et que l'on peut traduire par *mânes.*

Voilà ce qui, vraiment, survit à la dissolution du corps et forme — sous le nom de culte des ancêtres ou *mânisme* — le principal objet de la Religion des Bantous et l'on pourrait dire de presque tous les peuples anciens. Ces mânes ont droit à nos respects, à nos hommages, à nos offrandes, à nos sacrifices. Nous devons, en outre, puisqu'elles ont perdu leur corps mortel, leur préparer l'habitat qui le remplace. En Afrique occidentale, c'est le crâne même du défunt que l'on conserve soigneusement dans la case familiale, ou dans une sorte de niche ménagée au fond de la maison commune du village, ou enfin dans une véritable petite chapelle que certaines tribus construisent à côté de leurs cases. D'autres fois, les mânes sont censés habiter sous la varangue, ou près du foyer.

Ailleurs, à mesure qu'on s'avance vers l'est, on trouve des constructions minuscules, soit à l'entrée des villages ou dans les villages mêmes, soit au carrefour des chemins : c'est la case du *m-zimu.*

Ailleurs encore, ces mânes sont supposés rester près de leurs tombeaux, dans les cimetières, ou bien à l'endroit même où l'homme est tombé. C'est pourquoi, sur les chemins des

(1) De la racine *ima* (déjà citée) : *être vivant.*

caravanes, on voit souvent des tas de pierres, de brindilles, de feuilles même, qui s'accumulent en forme de *tumulus*, auquel chaque passant ajoute quelque chose, un caillou, une petite branche, une poignée d'herbe.

Mais ces âmes désincarnées aspirent quelquefois à rentrer dans des objets qu'elles affectionnent, dans des animaux vivants et même dans des créatures humaines, notamment dans des enfants de leur parenté.

Un jour, Kingarou, chef d'un village que nos missionnaires avaient visité, sur la côte orientale, vint à Zanzibar pour nous presser d'aller nous établir chez lui, à Mandéra. Quelqu'un de nous lui ayant donné une grande médaille, le P. Ch. Sacleux lui demanda ce qu'il en ferait : « Ce cadeau, répondit-il, m'est très précieux. Je le porterai sur moi toute ma vie, et à ma mort je le laisserai à mon fils, car mon *mzimu* y sera entré et y reposera... »

A Mombasa, le fondateur de la colonie chirazienne, connu sous le nom de *shehe wa Mvita* (1), s'est manifesté souvent, disent les indigènes, sous la forme d'un serpent, principalement au jour de l'an, pendant les danses qu'on organise près de son tombeau.

Chez les Wa-rundi, lorsque le roi vient à mourir, le cadavre, enveloppé dans une peau de bœuf noir, est momifié par la dessiccation près d'un grand feu, puis exposé en plein air sur une estrade, où l'on ne cesse de lui rendre les honneurs funèbres, jusqu'à ce que le catafalque s'écroule de lui-même. Les restes sont entourés de nattes et enterrés sur place. Alors le premier ver qui sort du corps en putréfaction est recueilli précieusement et nourri avec du lait de vache : bientôt, affirme-t-on, ce ver se transforme en serpent python, ou en léopard, en lion, etc. C'est là que réside l'esprit du défunt : cet animal est désormais sacré, on lui porte de la nourriture, on lui fait des sacrifices.

Les gens du Taïta (2) ont, sur une de leurs montagnes, un lac autour duquel sont élevées nombre de petites cases où leurs Wa-rumu viennent se reposer. Tous les canards et

(1) L'ancêtre de Mvita (= Mvita, nom swahili de Mombasa).
(2) Afrique orientale, entre Mombasa et le Kilima Ndjaro.

autres volatiles, ainsi que les poissons de ce lac, sont pareillement sacrés.

Nous avons déjà vu que les Wa-nyika ont une grande vénération pour l'hyène. Leurs voisins, les Wa-kamba, et plus haut, les Wa-kikuyu, à l'imitation des Massaï, ne mangent aucun oiseau. C'est que toutes ces populations abandonnant leurs cadavres à la surface du sol, sous quelques branches d'arbres, l'esprit des morts passe dans les oiseaux, les hyènes et les chacals qui dévorent les chairs où ils résident.

Cependant, quel que soit l'habitat spécial des mânes, ils sont dans un monde qui n'est pas le nôtre, qui n'a pas notre soleil, qui est sombre, qui est froid. Chacun du reste y porte ses passions, ses affections, ses préférences, ses rancunes, ses haines. Les gens de rien, les enfants, les esclaves, les misérables y restent ce qu'ils étaient, et leurs *mzimu* tombent bientôt dans une sorte d'engourdissement dont ils ne sortent plus. Mais il n'en est pas de même des mânes des chefs, des « voyants », de ceux qui se sont distingués par leurs pouvoirs surnaturels. Ceux-là avaient en eux une intensité de vie qui leur permet de se maintenir actifs et puissants, lors même qu'ils sont dégagés de la matière ; ils s'intéressent à ceux qu'ils ont connus, ils partagent leurs afflictions, ils prennent part à leurs fêtes, ils vivent en un mot de la vie de la famille et de la tribu. Par ailleurs, ils ont des pouvoirs supérieurs à l'homme, sur les vents, sur la pluie, sur les cultures, sur le gibier ; ils peuvent se manifester aux vivants ; ils aiment à se choisir certains lieux préférés, comme des bosquets, des collines, des cavernes, des tombeaux, où leur action se montrera plus efficace et où ils recevront avec plus de plaisir les hommages des mortels ; ils prennent aussi possession des hommes, surtout quand on les néglige, et ils ne les quittent que moyennant de longues cérémonies et de larges offrandes.

3° Ce n'est pas tout. Certaines populations entrevoient pour les mânes de leurs morts une autre vie que celle-là, une vie supérieure où, sans être complètement dégagés des intérêts humains, ils n'y sont pas totalement absorbés. Les Fans, par exemple, estiment que s'il y a dans l'homme un principe obscur qui va se perdre dans la nuit, il est un principe lumineux qui brille dans le cristal de l'œil et va rejoindre la lumière

du soleil. Ce monde invisible où passent les âmes qui sont dans de bonnes conditions pour être heureuses et puissantes est, au fond, dans la pensée de ces peuples, le monde de Dieu. Écoutons un observateur très autorisé nous parler des croyances du Nyandja (ou Nyassa) :

Mzimu u-tzala wa-moyo muntu akafa Mzimu u-uluka-uluka ; ndiumuka konwe kumuka mizimu ya antu ônse akafa ; i-uluka ngati mpépo ; i-kala mônga ngati momwe a kala Mulungu ; i-dziwa zonze ; Muntu a-nga dândaule kwa Mzimu, Mzimu ndi-ku-m-va iye ; mzimu i-na-dza kutulo kwânga ; muntu a-ka-fana kur-uka ko opsya ndi-m-bwiza. Muntu a-gwidwa ndi mzimu, kuti a-uze ântu onse a-mwe.

Le Mzimu reste vivant (quand) l'homme meurt ; l'âme vole, vole ; elle va là où sont allées les âmes de tous les hommes (qui) sont morts ; elles volent comme le vent ; elles habitent en quelque sorte comme là où habite Dieu ; elles connaissent tout ; quelqu'un se plaindrait-il au Mzimu, le Mzimu entend lui ; les Mzimu viennent dans le songe de moi ; quelqu'un tombera-t-il dans le danger, il le fera retourner. Quelqu'un est-il possédé par le *mzimu,* c'est pour que il dise à tous qu'ils l'écoutent.

4° Mais il y a la contre-partie. Comme les Latins avaient les Mânes, et les Pénates, et les Lares, qu'ils honoraient et dont ils attendaient du bien, ils avaient aussi les Larves et les Lémures, spectres, fantômes et revenants, qui n'étaient susceptibles que de mal faire. Il en est de même chez nos Noirs. Dans leur esprit, ces spectres sont apparemment les âmes désincarnées qui « ont mal tourné » : celles des sorciers, des condamnés, des criminels, de tous ceux qui ne méritent pas la place, les honneurs et les privilèges réservés aux Mânes. L'apparition de ces spectres, qui excite partout une grande frayeur, est aux yeux de celui qui les voit le signe d'une mort prochaine pour lui ou pour quelqu'un des siens. Par de savants maléfices, les sorciers peuvent les appeler à leur service, leur faire prendre la forme d'un léopard, d'un caïman, d'un hippopotame, et exercer ainsi leurs mauvais desseins, en tuant beaucoup de monde. Bref, de la part de ces âmes damnées, on ne peut rien attendre de bon...

(A suivre.)

ALEXANDRE LE ROY,
Év. d'Alinda, Sup. gén. C. St-Esp.

L'EXISTENCE DE DIEU

D'APRÈS DUNS SCOT

« Les grands « métaphysiciens » du moyen âge, ceux dont on loue dans les histoires la force ou le génie d'invention, un Fichte, un Schelling, un Hégel, — pour ne rien dire des moindres, — ne sont peut-être au fond que des arrangeurs de mots, et tout en les admirant, pour les ressources de leur dialectique, je me suis demandé quelquefois si leurs « palais « d'idées » n'étaient pas destinés à tomber, un jour, dans le même dédain ou le même oubli, *mutatis mutandis*, que les constructions de Duns Scot, le « Docteur subtil » ou l'*Ars magna* du Majorquain Raymond Lulle (1). »

Ces lignes sont d'un écrivain illustre. M. Brunetière connaissait « la philosophie de Duns Scot » par l'exposition qu'en a donnée Renan dans l'*Histoire littéraire de la France*, tome XXV, page 404-467. Il a soin d'en avertir les « lecteurs qui seraient tentés de trouver ce jugement un peu sévère ».

Je suis de ce nombre, car je crois que cette philosophie ne mérite ni l'oubli, ni le dédain, et qu'on ne saurait la frapper d'une sentence aussi rigoureuse sur la seule autorité d'un écrivain aveugle « aux clartés les plus évidentes ». J'en appelle au témoignage de l'auteur des *Cinq lettres sur Ernest Renan*.

M. Brunetière a raison en constatant que « les constructions du Docteur subtil » sont un peu oubliées de nos jours! Ne serait-ce pas un motif de les étudier de plus près? Qui sait si on ne trouverait pas quelque profit à refaire connaissance avec la pensée de ce « Chef d'école » qui, dans son Ordre, a supplanté saint Bonaventure? La préférence qu'il a obtenue sur un des

(1) Brunetière : *Sur les chemins de la Croyance*, cinquième édition, p. 175.

princes de la science du beau moyen âge n'aurait-elle pas pour cause l'originalité, la profondeur et la sûreté de son enseignement? C'est l'impression que l'on éprouve et la question que l'on se pose dans le tête-à-tête avec le Maître franciscain, et l'on se dit que si le Subtil est dédaigné, c'est par ceux qui obéissent aux préjugés et refusent d'entrer en relations avec lui.

Duns Scot est victime de toutes les préventions! Sa théodicée, en particulier, a donné lieu aux plus graves méprises. On est allé jusqu'à le classer parmi les précurseurs inconscients de Kant, de Hégel et des Anthropomorphistes. Nous croyons qu'un simple exposé des doctrines aurait raison de tous ces préjugés.

Nous allons l'essayer, sans autre exorde, en commençant par l'existence de Dieu. — Rien des vieilles controverses! Un chapitre de l'histoire de la Philosophie médiévale.

Les athées et les matérialistes rejettent explicitement l'existence de Dieu. Ceux qui limitent l'être divin la nient implicitement.

Cette discussion, comme on disait autrefois, vise à mettre en lumière l'inanité des systèmes matérialistes ou athées sans chercher, pour le moment, à réfuter les théories diminutives qui oscillent de l'agnosticisme à l'anthropomorphisme.

Sur l'existence de Dieu, Duns Scot commence son « palais d'idées », avec le même plan que saint Thomas. L'architecture de l'époque l'exigeait ainsi. Voici le parvis :

1° Est-il nécessaire de prouver que Dieu existe?

2° Cette preuve est-elle possible?

3° Quelles sont les bases rationnelles de la croyance en Dieu?

Dans l'ensemble, rien de nouveau. Étudions l'œuvre, et, dans les détails de la construction, nous admirerons le choix et la beauté des matériaux, l'originalité, le bon sens et la hardiesse de l'architecte.

I

Utrum Deum esse sit per se notum? — C'est la formule classique de ce *quæsitum* que nous reproduisons par à peu près dans les termes que voici : Cette proposition *Dieu existe* s'impose-t-elle à l'esprit par sa seule clarté ? — Est-elle évidente ?

L'École préparait sa réponse par une enquête sur le *per se notum*, c'est-à-dire sur l'évidence logique. Elle en était venue à professer couramment — avec l'Angélique (1) :

1° Qu'une proposition est évidente par le fait que le prédicat est inclus dans le sujet, de telle sorte qu'il soit impossible de concevoir le sujet sans évoquer le prédicat ;

2° Qu'une proposition évidente par elle-même peut ne l'être pas pour tout le monde ;

3° Enfin, que cette proposition *Dieu existe* est évidente par elle-même, sans l'être pour nous.

Tels étaient les fondements acceptés par un grand nombre. Le Maître ne leur trouva pas toute la solidité désirable. Duns Scot conclura tout à l'heure avec l'École qu'il est nécessaire de démontrer l'existence de Dieu. Mais il commence par rejeter ces formules au nom des faits, du bon sens et de la logique.

Il établit qu'une proposition est *nota per se*, c'est-à-dire claire par elle-même, évidente, par le fait qu'elle s'impose à l'esprit par ses seuls moyens, c'est-à-dire par les termes qui l'expriment, ces termes « étant quelque chose d'elle et étant elle. *Propositio per se nota ea est, quæ ex terminis propriis, qui sunt aliquid ejus, ut sunt ejus, habet evidentem veritatem* (2). » Ainsi l'avait définie Aristote. « L'évidence de semblable proposition, déclare le Subtil, et la véritable connexion de ses termes n'apparaissent point à l'entendement par quelque chose d'étranger, en dehors de sa propre formule. Mais l'esprit est précisément éclairé et il donne son adhésion, dès qu'il en a compris les mots (3). » Duns Scot appuie cette remarque sur les exemples

(1) Saint Thomas, p. I, q. II, art. 1.
(2) *Oxon.*, I, d. 2, q. II, n° 3.
(3) *Ibid.*, n° 2.

suivants : « Tout entier est plus grand que sa partie. » — « La ligne est une longueur sans largeur. » — « Les choses identiques à une troisième sont semblables entre elles. » — Ou les mots *per se* ne signifient rien, ou ils sont le contraire de *per aliud*. — « Une proposition est *per se nota* quand elle exprime une vérité manifeste d'elle-même à l'esprit. *Idem omnino est propositionem esse per se notam et per se noscibilem* (1). » L'évidence a cela de particulier qu'elle rend la preuve inutile et impossible. Inutile d'abord, parce qu'elle s'affirme d'elle-même devant l'esprit ; impossible, parce que la preuve est — par définition — un moyen d'investigation et un facteur de certitude. La preuve est, en d'autres termes, une manifestation de ce qui échappe à l'évidence, en ce sens qu'il n'est pas objet de connaissance immédiate.

D'aucuns, remarque le Subtil (2), définissent la proposition *per se nota* celle dont le prédicat évoque le sujet : *In qua prædicatum includitur in ratione subjecti*. Mais, observe-t-il, une proposition analytique n'est pas un axiome, vérité indémontrable, parce qu'elle n'a que faire de la preuve. Duns Scot signale à l'appui un certain nombre d'exemples où le prédicat évoque le sujet, sans que ce lien nécessaire soit toutefois connu par le simple énoncé de la proposition. Tels sont les cas suivants : « L'homme est corps, substance, admiratif, risible. » Il admet que, par le fait de l'accoutumance, le savant raisonne sur les définitions comme s'il s'agissait d'axiomes. Cette évidence de seconde main, à la portée de quelques initiés, ne rend pas de fait une proposition évidente, *nota per se*, au pied de la lettre... Soit l'exemple : l'homme est substance. Par le fait que je perçois distinctement toute la portée du mot « substance », je décide sans autre preuve qu'il faut me rendre à l'évidence de cette proposition. Pour généraliser l'expérience, il conviendrait de plus que tout homme fût métaphysicien par nature. Le savant élargit ainsi pour son compte personnel le champ des évidences. En fait, « ces évidences acquises » restent objectivement ce qu'elles sont, c'est-à-dire des inévidences. Duns Scot

(1) *Oxon.*, I, d. 2, q. II, n° 3.
(2) *Ibid.*

part de cette observation, basée sur l'expérience, quand il dit des définitions : *Quamvis enim si termini distincte concipiantur, evidenter veræ appareant intellectui, id nihilominus non evenit terminis confuse conceptis* (1).

Ce n'est pas le cas du *notum per se*. Tel qui admet sans hésitation que « l'entier est plus grand que sa partie » n'a aucune notion de la quantité. *Propositio interdum est nota de se et ex se, terminis confuse conceptis* (2). En présence de l'axiome, le métaphysicien n'est pas plus privilégié que le commun. Toutefois, s'il est vrai que tout en n'en concevant pas distinctement les termes, on en puisse voir l'évidence aussi commodément que le métaphysicien, il est hors de doute que, dans les deux cas, la perception ne se fait pas de même manière. Autre est la certitude du philosophe ; autre, la certitude du vulgaire. Mais, en soi, la vérité *per se nota* n'a qu'à se poser devant l'intelligence pour contraindre son adhésion.

Duns Scot prononce encore qu'il ne faut point dire qu'une proposition connue par elle-même le puisse être de deux manières, à savoir *in se* et *quoad nos*. « Une proposition — *in se* et *per se nota* — est par le fait évidente pour toute intelligence, mais on peut l'ignorer actuellement. Toutefois, autant que cela dépend de sa formule, elle s'affirme incontestablement si les mots en sont connus. Parce que, selon la remarque d'Aristote, elle n'a pas besoin d'une raison étrangère qui la rende évidente (3). » Le *notum per se* n'a qu'à se poser en face d'un intellect, quel qu'il soit, pour projeter sur lui la lumière de son évidence. Est-il des cas où une affirmation qui devrait commander l'assentiment de l'esprit, ne le contraigne point de fait ? Cette hésitation a sans doute pour cause quelque obstacle l'empêchant de saisir le lien nécessaire que les *mots* ont entre eux. Car l'évidence n'est pas le patrimoine de quelques savants, à l'exclusion de tout le monde. *Neque probanda est distinctio putantium aliquid esse per se notum sapientibus, quod insipientibus non sit per se notum* (4). L'homme le plus igno-

(1) *Oxon.*, I, d. 2, q. II, n° 3.
(2) *Ibid.*, n° 2.
(3) *Ibid.*, n° 3.
(4) *Ibid.*, n° 3.

rant, dès qu'il en comprend les mots, est incapable de ne pas voir clairement que « le tout est plus grand que sa partie. *Impossibile est quemcumque intellectum ejusmodi complexioni non assentire, ut totum majus est sua parte* (1). »

Par cet exposé, on voit que le sens du *per se notum* en Duns Scot est moins élastique qu'en saint Thomas. Celui-ci cite, comme type de proposition *per se nota*, le cas suivant : *Homo est animal*. Or, il est manifeste que le lien de prédicat à sujet — dans pareille circonstance — ne résulte pas des mots en tant qu'ils entrent dans la proposition. Ces mots seraient inintelligibles, si l'attention de mon esprit ne se reportait sur l'homme, envisagé dans sa réalité physique. Car l'évidence des définitions est elle-même conditionnée par le défini. D'où il appert — à l'encontre de saint Thomas (2) — qu'une proposition n'est pas *per se nota* « par le fait que le prédicat est de l'essence du sujet ».

Le Subtil a donc serré de plus près ces mots *per se*. Il entend que la proposition évidente d'elle-même reçoive de soi — et exclusivement de soi — toute sa lumière. Il faut absolument qu'elle s'affirme vraie ou fausse par le simple énoncé de son « expression verbale ». Par ses seuls moyens, sans qu'il y ait à considérer autre chose qu'elle-même, elle doit forcer l'adhésion de l'esprit. Aristote l'avait entendu ainsi. Et le Subtil — par suite — a voulu rendre au *per se notum* sa signification primitive. Mais parce qu'ils partent de définitions différentes, les deux *maîtres* — saint Thomas et Duns Scot — sont l'un et l'autre conséquents dans leurs déductions. — Sur cette question particulière de l'évidence, Duns Scot me paraît, à la fois, plus précis, plus exact et singulièrement plus simple que saint Thomas. Tout au moins, on conviendra qu'il procède non par *a priori* et de parti pris, mais il prend son point de départ de l'observation des faits.

Par ce qui précède, il est aisé de voir la réponse du Docteur subtil au *quæsitum* que nous avons formulé précédemment : *Utrum Deum esse sit per se notum ?* Duns Scot se prononce

(1) *Oxon.*, I, d. 2, q. II, n° 3.
(2) P. I, q. II, art. 1.

résolument pour la négative, sans restriction et sans distinction.

Je dis : *sans restriction*. Et toutefois Duns Scot signale une exception (1). Elle se fait en faveur de Dieu et des bienheureux. Dieu et les esprits bienheureux ont de l'essence divine une connaissance de fait, intuitive, immédiate. Dieu étant par son essence, il est indéniable que, pour eux, l'essence en Dieu entraîne indispensablement l'existence, et *vice versa*. Seulement, cette conviction — dans l'occurrence — ne provient plus de la connaissance d'une proposition, mais de la vision directe du sujet, tel qu'il est en lui-même. Cette évidence, ainsi conditionnée par l'expérience directe, ne change pour personne la signification objective — en tant que simple agencement de mots — de cette proposition : *Dieu existe*. Le Maître dit excellemment : *Distincte apprehendenti terminos illius, scil.* Deum *et* esse, *vel* existentiam, *mox ex ratione ipsorum, citra omne aliud motivum* (c'est-à-dire en dehors de tout autre motif que la connaissance directe de Dieu en son existence) *determinatur intellectus ad assentiendum illi* (2). Les bienheureux voient Dieu. Partant, ils n'ont besoin d'aucune autre preuve de son existence. Pareillement, alors que mes yeux sont éblouis par l'éclat de sa lumière, il n'est point en mon pouvoir de protester : le soleil n'est pas ! Évidence de fait, que celle-là, en dehors, au dessus et antérieurement à la conception de cette formule : *Dieu existe !* Ces mots « Dieu existe », pour les bienheureux, non plus que pour personne, ne créent seuls la conviction dans l'esprit. Ils sont inévidents. Et tout est dit.

J'ai ajouté : *et sans distinction*. Saint Thomas (3) et saint Bonaventure (4) avaient simplement exclu l'évidence de la proposition, en regard de l'intellect humain. *Hæc propositio* Deus est, *quantum in se est, per se nota est... Sed... non est nobis per se nota*. C'est le sentiment de saint Thomas et, s'il faut en croire les derniers éditeurs de saint Bonaventure (5), de tous les

(1) *Ibid.*, n° 4.
(2) *Ibid.*, n° 4.
(3) *Loc. cit.*
(4) I *Sent.*, d. 8, p. I, art. 1, q. II.
(5) *D. Bon. opera*. Edition de Quaracchi, *Scholion*, I *Sent.*, d. 8., *ut supra*.

scolastiques antérieurs à Scot. Ce dernier crut devoir rectifier l'acception courante du *per se notum*. Il a soin de le rappeler ici. Voici sa remarque : une proposition est-elle *per se nota*, dès là que le prédicat est inclus dans l'essence du sujet, on devra — dans ce cas — prononcer qu'il est évident par soi que *Dieu existe* (1). Nous avons exposé plus haut les raisons qui avaient induit le Subtil à rendre au *per se notum* son sens historique. On comprendra qu'ayant au préalable écarté toute restriction à l'inévidence de la proposition *Deus est*, il devait logiquement conclure : Deum esse *non est per se notum* (2). De peur qu'on n'interprète mal ses intentions, il a soin d'avertir qu'il construit sur des bases nouvelles. Il ne discute pas sur les constructions de ses devanciers. Il bâtit à côté d'eux et sans eux.

Deux raisons ont, semble-t-il, motivé cette mise en œuvre de matériaux nouveaux : 1° On n'avait pas, avant lui, assez nettement séparé le *notum per se* du *notum per aliud*. — 2° On avait pensé, à tort, que le concept d'existence fût inséparablement lié à quelques-unes de nos idées sur Dieu (3), telles les suivantes : être à soi, infini, suprême.

Duns Scot examine uniquement si ces mots : *Dieu existe* causent par eux-mêmes la certitude dans l'esprit. Il constate qu'il n'en est rien. La preuve, c'est qu'il existe des athées. L'athéisme serait une folie, au pied de la lettre, s'il était manifeste que la proposition *Dieu existe* n'est pas moins évidente que cette autre : « L'entier est plus grand que sa partie. » Le fou est reconnu tel dans la mesure où il s'écarte du sens commun. Il n'est pas seulement « aveugle aux clartés les plus évidentes ». Il les interprète de travers. C'est sa spécialité. L'athée se mettrait dans le cas de se « faire enfermer », si l'affirmation de Dieu, en tant qu'existant, offrait les mêmes garanties que l'axiome.

Le Subtil dit fort judicieusement : « Ces propositions : L'être

(1) *Oxon., Ibid.*, n° 2.

(2) *Loc. cit.*

(3) « *Omnes antiqui scholastici in aliquo sensu concedunt existentiam Dei* esse etiam nobis notam per se, *scil. non sub ratione propria, sed sub rationibus communibus, nempe entis, veri, boni.* » *Scholion* des éditeurs de saint Bonaventure, cité plus haut.

infini existe; — Le bien suprême est donné, etc., ne sont pas évidentes à l'esprit par leur seul énoncé verbal. Donc elles ne sont pas évidentes pour nous (1). » Il tient à sa définition. Il a raison. C'est par là qu'il s'est frayé un chemin. « A première vue, poursuit-il, ces assertions font germer en moi de pures idées. *Prius concipimus terminos eorum.* » Je ne soupçonne pas encore qu'il puisse y avoir, en dehors du sujet connaissant, « un être infini, souverain, premier ». *In illo priori non sunt evidentes concipientibus.* Deux raisons peuvent seules motiver la ferme adhésion de mon entendement : la foi et la preuve. « *Sed ut firmiter eis adhæreamus, fide nobis opus est aut certe demonstratione* (2). Si, conclut notre Docteur, ces affirmations étaient par elles-mêmes évidentes, on n'aurait pas besoin de révélation ou d'argumentation pour induire notre esprit à les accepter. »

Duns Scot s'attache ensuite à montrer que, même au point de vue de nos concepts de Dieu, *sub ratione communi*, dirait saint Bonaventure, désignant par là les idées qu'on se fait de Dieu par analogie avec les créatures — on ne peut inférer que *Deum esse* soit pour nous évident — fût-ce d'une manière confuse. Tout d'abord, il constate que nos idées de Dieu sont toutes soumises à une certaine complexité, c'est-à-dire faites de deux éléments. D'une part, impossible de se représenter Dieu sans recourir à la notion d'*être*. De plus, parce que cette élocution ne distingue pas Dieu des créatures, nous sommes contraints de l'en discerner en accolant au mot être des distinctifs tels que *par soi, infini, suprême*, etc. On obtient, par suite, des appellatifs qui, selon notre manière de concevoir, appartiennent en propre à l'Être transcendant. Mais ces juxtapositions de mots : *être infini, être suprême, être par soi,* — abstraction faite de la preuve *a posteriori*, — ne sont-elles pas artificielles, arbitraires? — A s'en tenir aux mots, il est certain que la notion *d'être* n'évoque pas de soi tel ou tel distinctif, c'est-à-dire un mode d'être qui lui soit inséparablement uni. Le sujet Dieu, en chacune de nos idées, étant lui-même

(1) *Oxon.*, *Ibid.*, n° 4.
(2) *Ibid.*

incertain, on conçoit que, de toutes manières, le *per se notum* est exclu de la théodicée. *Nullus conceptus, quem pro præsenti statu habemus, qui sit ei proprius, est simpliciter simplex;... imo plures includit conceptus, perinde ut conceptus* entis infiniti, summi boni, primæ causæ; *ergo* nihil potest esse per se notum de Deo, *prout concipitur a nobis* (1).

Ainsi la pensée du Docteur subtil, sur cette question particulière, est nettement établie. Il accorde que cette affirmation *Dieu existe* participe de l'évidence des faits, au cas où l'on aurait de Dieu une connaissance directe. Dieu et les bienheureux possèdent cette science de vision. Quant à nous, nous en sommes présentement dépourvus. En toute hypothèse, cette proposition « Dieu existe » ne s'offre point à l'esprit sous le jour de l'évidence. Pour admettre cette vérité, notre certitude doit reposer sur la croyance ou sur la démonstration. — En bonne logique, la conclusion suivante s'impose : Oui, il est nécessaire de prouver que Dieu existe.

Cette preuve serait inutile, et même dangereuse, si, par ailleurs, les raisons des partisans de l'évidence étaient bonnes, solides et résistantes. Duns Scot tient à éprouver la solidité de ses « constructions ». Il veut savoir si les contradicteurs n'auraient pas gain de cause contre lui. Humilié de l'infériorité de son œuvre, ne devra-t-il pas aussitôt la briser de ses mains? — Il était dans le goût de l'époque de corroborer les démonstrations par une *contre-épreuve*. Celle-ci consistait à aborder de front, avec ses propres armes, les arguments des opposants. Pourvu que le parti pris ne présidât pas à l'enquête, on se trouvait en l'une ou l'autre de ces trois alternatives : 1° l'objection démolissant la preuve, la bonne foi exigeait que l'on sacrifiât son avis personnel; 2° le poids des raisons contraires contrebalançant sa propre argumentation, on devait se contenter d'opiner; 3° l'attaque s'éclipsant irrésistiblement devant la défense, on gardait ses positions avec certitude et confiance.

Duns Scot trouve que ce procédé offre de sérieuses garanties. Il s'y conforme constamment. Il ne sera pas sans profit de le suivre dans cette chasse aux objections.

(1) *Ibid.*, n° 5.

Première objection. — Saint Jean Damascène (1) dit : « L'idée de l'existence de Dieu est naturellement infuse en tout homme. » Mais il en serait tout autrement s'il n'était pas de soi évident que *Dieu existe.*

Ce serait mal entendre cet auteur, remarque le Subtil (2), que de voir affirmée en ce passage « l'innéité de l'idée de Dieu ». « Damascène a seulement voulu dire que nous pouvons savoir que *Dieu existe* par le moyen des créatures. Mais connaître de cette manière n'est pas percevoir une évidence immédiate, car c'est connaître par un autre. Or, telle est bien la pensée de Jean Damascène. Il ne veut pas, il ne conçoit pas que tout homme ait de Dieu une connaissance actuelle, offrant les caractères d'une vérité axiomatique. La preuve, c'est qu'il ajoute en ce même endroit : « On ne connaît Dieu que dans la mesure où il se révèle lui-même à nous. » — L'idée de Dieu est tellement connexe au « pourquoi » des choses, qu'on ne peut l'ignorer longtemps.

Deuxième objection. — Duns Scot (3) aborde, en second lieu, l'argument dit de saint Anselme, dont devaient encore se réclamer plus tard Descartes et Leibnitz. « Il est de soi évident que ce qui, dans la connaissance, exclut un plus parfait existe réellement. Dieu, témoigne saint Anselme (4), est connu de la sorte : « Seigneur, dit-il, nous croyons que vous êtes tel qu'on ne peut concevoir plus grand que vous ! » — Toutefois, (Dieu) n'est pas un être fini ; il est donc infini. Or, il répugne que le prédicat ne soit pas dans un tel sujet. Car si ce sujet n'était pas réellement, on pourrait sûrement penser un être plus grand. De fait, s'il possédait de plus l'existence, ce même être serait bien plus estimable que s'il n'est donné que dans l'intelligence. »

Le Subtil estime que saint Anselme, en formulant cette preuve, ne se pose point contre l'inévidence de la proposition en cause. « *Dico Anselmum non velle præfatam propositionem*

(1) *De fide orth.*, l. I, c. I et II.
(2) *Oxon.*, I, d. 2, q. II, n° 1.
(3) *Ibid.*, n° 1.
(4) *Prolol.*, c. II.

esse per se notum, cùm revera non sit (1). Elle est rendue évidente par ailleurs, poursuit-il, mais elle ne l'est aucunement par elle-même. On peut, de fait, la démontrer par les deux preuves suivantes :

« 1°. — L'être est plus parfait que le non-être ;
« Rien n'est plus parfait que le suprême ;
« Le suprême n'est pas non-être.

« 2°. — Ce qui n'est pas non-être est être.
« Le suprême n'est pas non-être ;
« Donc il est être. »

Duns Scot conclut qu'il est logiquement incertain que le « Parfait suprême existe ». On trouvera peut-être que les deux syllogismes que le Subtil apporte en confirmation de l'*argument ontologique* sont eux-mêmes entachés d'*a priori*. Telle fut, du moins, ma première impression. Et je ne croirais pas m'être trompé, si le Maître n'expliquait par l'*a posteriori* la conception de l'*Être suprême*. « Si, explique-t-il, l'on m'oppose qu'il y a répugnance absolue à ce qu'on dise : « Le « suprême parfait n'est pas », je réponds : Cette impossibilité ne se connaît pas au simple énoncé de la proposition. La raison en est que, d'une part, ce concept est composé — et que, par ailleurs, il n'est pas de soi évident que les éléments en soient de fait unis. Et parce qu'on doit, au préalable, établir l'existence d'un Être suprême, il s'ensuit qu'il n'est pas *notum per se* que « le suprême parfait existe ». *Cum igitur existentia ostendatur de ente summo, non est per se notum* summum ens esse, *cum propositio accipiat evidentiam aliunde* (2). »

Troisième objection. — Duns Scot (3) la formule ainsi : « Il est *per se notum* que la vérité existe ; Dieu est vérité ; il est *per se notum* que Dieu existe. On prouve la majeure : à supposer que l'on dise : il n'y a pas de vérité, il reste, tout de

(1) *Ibid.*, n° 8.
(2) *Ibid.*, n° 8.
(3) *Ibid.*

même, évident qu'il n'y a pas de vérité ; donc la vérité existe. »

Notre Docteur n'a garde de nier sa majeure : *La vérité existe.* Qui oserait, qui pourrait en douter? Le sceptique, sûrement. Pour lui il relève spirituellement les défauts du raisonnement. Selon lui prononcer :

« La vérité est ;
« Dieu est vérité ;
« Dieu existe ; —

serait commettre une « erreur sur le conséquent », *fallacia consequentis,* comme si l'on disait :

« L'animal existe ;
« L'homme est animal ;
« L'homme existe ! »

Le Maître trouve puérile et inconséquente cette manière de raisonner :

« Il n'y a pas de vérité ;
« Il est vrai que la vérité n'est pas ;
« Donc la vérité existe. »

Et d'abord, on ne doit pas dire : « La vérité n'est pas. » Ce serait affirmer équivalemment que « rien n'existe », ou que « tout est néant » ! Et il n'y aurait plus, en conséquence, de *vérité ontologique,* puisqu'on supposerait que les êtres n'existent point. On détruirait du même coup la *vérité logique.* Car celle-ci est donnée dans et par la faculté de connaître. Dans l'hypothèse, celle-ci, au même titre que l'esprit, qui doit lui servir de support, serait impitoyablement reléguée dans la catégorie du néant. « La vérité, déclare Duns Scot, s'entend ou de quelque chose qui a son fondement *dans la réalité,* ou d'une représentation dans l'*acte de l'intellect,* qui forme un jugement. Or, si l'on dit : il n'y a pas de vérité, il ne peut, par suite, *être vrai* que la vérité n'est pas. La vérité, dans ce cas, ne se réaliserait pas *dans les objets,* puisque, par hypo-

thèse, rien n'existe, non plus que dans l'*intelligence*, car, dans pareil cas, aucun intellect n'existerait (1). »

Quatrième objection. — Les axiomes sont de soi évidents. Ils constituent des propositions indémontrables, nécessaires. Celles-ci sont postérieurement et dépendamment de l'esprit, qui les forme et les perçoit au-dedans de soi. Pourquoi n'en faudrait-il pas dire autant et plus de cette affirmation : « Dieu existe »? L'*a fortiori* entre ici en ligne de cause. *Essence* et *existence* en Dieu sont d'une nécessité absolue !

Duns Scot découvre, du premier coup d'œil, le faible de cette argumentation. Elle repose tout entière sur une confusion. On ne peut pas enchâsser l'un dans l'autre l'ordre logique et l'ordre réel. « Les propositions, dit-il, ne sont pas, — on ne prononce pas qu'elles sont *notæ per se*, à raison d'une *nécessité d'exister*, soit dans la réalité, soit dans l'esprit, mais parce qu'il est, dans leur nature, de contraindre l'adhésion de l'entendement, par la seule connaissance des mots. De cette manière, certaines propositions, dont la nécessité est hypothétique, sont d'elles-mêmes évidentes et vraies, comme « l'entier est plus grand que sa partie ». D'autres propositions qui, *a parte rei*, sont absolument nécessaires, telle que « Dieu existe », ne sont pas de même évidentes pour nous (2). »

Duns Scot avait, semble-t-il, répondu d'avance à cette difficulté en résolvant, dans le corps de la question, que l'existence de Dieu participe de l'évidence *du fait*, à la condition toutefois que l'on ait de son essence une vision immédiate. Cette condition remplie, on conçoit que l'*a fortiori* s'impose.

Dernière objection. — Le Subtil aborde une cinquième objection. — Il faut que cette proposition : *L'être nécessaire existe*, soit *nota per se*, car on ne peut isoler en elle le sujet du prédicat. Dieu est l'*Être nécessaire*. Il est donc évident de soi que *Dieu existe* (3).

Le Maître répond brièvement à cet argument. « Pour qu'une proposition soit d'elle-même évidente, il ne suffit pas que tel

(1) *Ibid.*, n° 8.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, n° 6.

prédicat soit de l'essence du sujet. Il faut encore que cette *inclusion* soit manifeste et notoire. Et de plus, il est requis — à moins que le concept ne soit simple — que les éléments du sujet s'affirment liés l'un à l'autre par la simple intuition (1). »

Duns Scot ne se laisse pas débouter de ses positions. Certes, que si l'*Être nécessaire* est donné, *il existe*. Mais parce que mon esprit comprend que l'idée d'un *être nécessaire* paraît inséparablement liée à l'attribut d'*existence*, je n'ai pas le droit — à moins de rééditer pour mon compte l'argument de saint Anselme — je n'ai pas, dis-je, le droit de l'affirmer *existant*. — L'existence de Dieu est *un fait*. *Fait transcendant*, m'entends-je dire ! — N'importe. — J'accorde que les faits ont aussi leur évidence. Ils doivent pour cela se poser eux-mêmes et directement en face du sujet connaissant. A défaut de ce rapport immédiat, il reste qu'*un fait* peut encore se manifester indirectement, par exemple, la cause par les effets. C'est de cette dernière manière que — présentement — nous remontons jusqu'à Dieu. Notre science de Dieu est abstraite et discursive. — La raison en est toute simple. — L'être transcendant échappe pleinement à notre vision — sans distinction de corps, ni d'esprit. — Nous ne voyons pas Dieu. C'est pourquoi ces mots : *Dieu existe* sont, de toute manière, inévidents.

II

Jusqu'ici Duns Scot n'a rien construit. Il s'est seulement aplani le terrain sur lequel s'élèvera bientôt son « palais d'idées ». Une autre précaution s'impose pourtant. Il faut creuser des fondements, — que dis-je ? — il importe de poser la première pierre. — Le Maître s'acquitte consciencieusement de l'une et de l'autre tâche.

Est-il possible de prouver l'existence de Dieu ? — Ne pas résoudre, au préalable, ce *quæsitum* serait se condamner à bâtir sur le sable. Duns Scot s'en rend aisément compte. —

(1) *Loc. cit.*

Mais parce que son édifice doit reposer sur le roc, il lui en adjoindra un second. — *Utrum admittendus sit in entibus aliquis ordo essentialis?* — L'ordre, qui implique, en toute chose, un avant et un après, — un commencement, une suite et une fin, — est-il essentiel en ce monde? — C'est ce que j'appelle poser la première pierre, ou — si l'on veut — bâtir sur le roc.

Donc deux questions! — Le lecteur jugera de l'habileté de l'architecte. Tout au moins conviendra-t-il que, sans vouloir critiquer l'œuvre de ses devanciers, le Subtil travaille à côté d'eux et sans eux?...

Duns Scot pose, tout d'abord, que, sans le secours de la révélation, l'homme peut découvrir Dieu. Et parce que le découvrir, c'est trouver des vestiges de sa présence, il s'ensuit qu'on peut prouver — rationnellement — l'existence de Dieu. « Les philosophes étaient parfaitement assurés de l'existence de Dieu. Et ils estimaient cette certitude dûment motivée. Aristote (1) proclame qu'il y a un « Prince de l'Univers ». — L'Apôtre dit : « Ce qui est invisible de Dieu est connu par nous par le moyen « de ce qui a été fait. » Donc, à tout homme doué de raison droite, il est ostensible, par le recours aux créatures, qu'il existe un Dieu, Créateur de toutes choses (2). » — *Recta igitur ratione utentibus demonstrabile est per ipsas creaturas, Deum eorum effectorem existere.*

Le Maître déclare ailleurs qu'il y a deux méthodes pour établir une vérité. C'est, d'une part, la démonstration *quia*, — — celle qui recourt aux preuves *a posteriori*, en remontant des effets à la cause, des praticuliers à l'universel. — C'est, en second lieu, la démonstration *propter quid*, qui passe de la cause aux effets, de l'universel aux particuliers. *Intelligendum (est) demonstrationem aliam esse* propter quid, *sive per causam ; aliam* quia, *sive per effectum* (3). Nous n'insistons pas sur cette distinction d'ailleurs connue et admise par tous.

Or, quelle preuve est applicable au sujet qui nous occupe? Duns Scot le dit expressément : *Dicendum (est) Deum existere ostendi posse demonstratione* quia, *non autem* propter quid (4).

1 *Métaph.*, l. XII.
2 *Oxon.*, d. 3, q. IV, n° 2.
(3) *Quodl.*, q. VII, n° 3.
4 *Oxon.*, I, d. 2, q. II, n° 10.

— Il exclut la preuve *a priori*, ou démonstration *propter quid*; il admet l'argument *a posteriori*, ou *quia*.

Il explique de la manière suivante la raison qui lui fait élaguer la preuve *propter quid* : « Dieu possède l'être immédiatement et par soi. Un prédicat qui n'a pas de cause de sa présence dans un sujet ne peut être démontré par la preuve *propter quid* (1). » On ne peut mieux dire. Impossible de trouver des causes là où il n'y en a point. Ici le Maître émet une supposition : « Lors même que l'existence appartiendrait à l'essence de Dieu, en vertu de quelque autre élément, qui lui serait antérieurement présent, on ne pourrait néanmoins le démontrer du sujet par la preuve *propter quid*, à moins que ce sujet contenant virtuellement le prédicat et, par suite, toute la connaissance qu'on en peut avoir, ne fût connu de l'intelligence sous le point de vue où se place la démonstration. Or, nous n'avons point présentement cette connaissance (2). »

Duns Scot fait ici une hypothèse, dont on aurait grand tort d'abuser pour lui imputer, par exemple, d'introduire en Dieu une distinction entre l'essence et l'existence. Il est parfaitement d'accord avec saint Thomas pour dire que l'*être* et l'*essence* en Dieu sont indistincts. Cette question, relevant plutôt de la nature de Dieu, nous ne la développons pas ici. Le Subtil prétend seulement que — *posita non concessa*, — en Dieu, une *raison* de son existence, nous serions quand même privés de la preuve *a priori*. Pourquoi cela ? Parce que, *cette raison*, il faudrait la puiser dans la compénétration de la divine essence. Nous ne percevons pas cette essence. Impossible, dès lors, de saisir cette raison. — Duns Scot n'a pas d'autre intention. On aurait tort de lui faire dire autre chose. Je ne sais si l'Ontologisme, qui s'est réclamé — à tort — de saint Thomas et de saint Bonaventure, a également invoqué le patronage du Docteur subtil? — L'entreprise me paraîtrait tout au moins malai-

Le Maître écarte résolument la preuve *a priori*. Sur quelles bases va-t-il asseoir celle *a posteriori?* — « Que l'on puisse, par la preuve *quia*, montrer l'*existence de Dieu*, résulte de ce sée.

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*

que, de toutes les conditions de l'effet, on peut inférer la présence de la cause. Il est impossible que l'effet soit ceci ou cela, si la cause fait défaut. Or, la *métaphysique* nous fait connaître — eu égard aux créatures — une multitude de propriétés et de relations qu'elles ne pourraient détenir, si, — en tant qu'effets, — elles ne recevaient l'existence d'une cause première. Donc, par ces données métaphysiques, on peut découvrir une Cause première des êtres (1). » Impossible de contester la majeure de cet argument. — « Il n'y a rien dans l'effet qu'il ne tienne de sa cause. Conséquemment, de la présence de l'effet, on est en droit d'inférer l'existence de la cause. — *Per omnem conditionem effectus potest demonstrari de causa* quia est; *quam conditionem impossibile est inesse effectui, nisi causa sit* (2). »

Dans sa mineure, il montre que la manière d'être des créatures implique leur origine d'une cause première, dont on ne peut contester l'existence, puisqu'*il y a passage de réel à réel*. « La multitude des êtres, leur dépendance, leur complexité et autres propriétés de cette nature ont un tel lien avec une cause évidente, qu'elles nous persuadent et nous font voir qu'il existe un être actuellement simple, indépendant, nécessaire, par qui tous ces êtres ont été produits. Car dès là que ces êtres ne se peuvent donner l'existence, ils la reçoivent de quelque cause transcendante à toutes les créatures (3). »

Cette citation paraît anticiper sur la démonstration elle-même. On parle seulement ici de la possibilité de prouver Dieu. Mais puisque nous avons insinué cette preuve, on nous permettra de rappeler l'adage connu : *a facto ad posse valet illatio*.

Duns Scot — sans autres développements — répond ensuite à trois difficultés, dont la dernière seule — à parler exactement — intéresse le philosophe. Toutefois, parce que l'apologétique chrétienne y peut trouver quelque profit, on nous pardonnera de n'en rien omettre.

Première objection. — « On ne peut croire et savoir simul-

(1) *Oxon., Prol.*, q. III, n° 21.
(2) *Prol., loc. cit.*
(3) *Ibid.*

tanément que Dieu existe. La science et la foi — sur une même vérité — s'excluent l'une de l'autre. Or, d'après saint Paul (1), on doit croire en l'existence de Dieu. Objet de la croyance, cette vérité doit, — par suite, — se soustraire aux recherches du philosophe. »

Duns Scot accorde que *fides et scientia sunt incompossibiles in eodem intellectu de eodem objecto* (2). Et il convient de plus que l'existence de Dieu est article de foi (3). Toutefois, on peut rationnellement démontrer que Dieu existe.

Il n'entre pas dans ce cadre de rapporter les controverses que suscita dans l'École la présente discussion. J'estime pour ma part que le savant catholique qui s'est prouvé à soi-même le fait de l'existence de Dieu, de manière à créer dans son esprit *une conviction rationnelle,* sera moins que tout autre embarrassé devant l'article du *Credo :* « Je crois en Dieu ! » La raison en est toute naturelle. Sachant déjà que *Dieu existe,* j'admets sans peine qu'il ait pu se manifester, et même qu'il se soit, — de fait, — révélé aux hommes. Puisque *croire,* dans le cas, c'est consentir à une vérité sur la parole de Dieu, je ne vois pas en quoi mes raisons philosophiques peuvent infirmer une proposition telle que celle-ci : Dieu nous a révélé sa propre existence. Par suite, un philosophe, abstraction faite des preuves *a posteriori,* peut dire et penser : J'affirme l'existence de Dieu sur son témoignage même. Or tel est l'acte de foi.

Duns Scot (4) place seulement ici une considération d'ordre théologique. La présence en nous de l'*habitus fidei* (vertu de foi) est objectivement motivée pour tout l'ensemble des vérités révélées. Je sais démonstrativement que *Dieu existe.* Cette proposition est pour moi *objet de science.* Je ne crois pas. Je sais ! Seulement il subsiste, à côté de cette vérité, soustraite, en ce qui me concerne, au domaine de la foi, tout un corps de propositions essentiellement révélées, par exemple : la Trinité est en Dieu ; Jésus-Christ est Dieu, etc. Je souscris à ces dernières

(1) II *ad Hebr.*

(2) *Oxon.*, III, d. 24.

(3) Saint Thomas dit que « c'est moins un article de foi qu'un préambule à la foi ». Il ajoute que « ce peut être un article de foi pour l'ignorant ». (I, q. II, art. 1.)

(4) *Oxon.*, I, l. II, q. III, n° 7.

sur le témoignage de Dieu. Qu'on se rassure donc ! Je puis savoir que *Dieu existe* et croire, en même temps sur sa parole, l'ensemble des vérités dogmatiques qui sont, par essence, *objet de croyance*.

Deuxième objection. — « Si cette proposition *Dieu existe* était démontrable, elle le serait sûrement par les effets. Or, on ne peut l'inférer des effets (1). » On a démoli la preuve *a priori*. Celle *a posteriori* va, semble-t-il, s'écrouler. « Car il est de foi que tout effet créé procède également des trois personnes divines. Mais rien, dans les créatures, ne nous en instruit, soit que nous demeurions dans le doute, soit que nous nous induisions en erreur. Parce que nous ne pouvons, par les créatures, connaître la Trinité en Dieu, serions-nous plus heureux eu égard à son existence, vu qu'il est en Dieu trois personnes (2)?

Le Subtil accorde, sans peine, que la croyance en la Trinité est par essence du domaine de la foi. Ce mystère est absolument voilé à la raison naturelle. Remontant l'enchaînement des causes secondes, on doit, toutefois, arriver à un principe premier incréé. Certes, la nature en Dieu est commune aux trois personnes. Les œuvres divines procèdent ainsi des trois à la fois. Seulement, elles en dérivent comme d'un principe unique. Mais Dieu n'en serait pas moins *Omnipotent* au cas où il serait une seule personne. *Quia si per impossibile in divinis una dumtaxat esset persona, non minus foret omnipotens et posset causare omne causabile* (3). La Trinité n'eût été jamais soupçonnée des hommes en dehors de l'enseignement révélé. Tout prendre, cette objection porte plutôt sur la difficulté de savoir *ce qué Dieu est*, et n'intéresse que secondairement son existence.

Troisième objection. — La dernière objection nous conduit précisément à traiter cette question de la nécessité d'un ordre qui régirait la création. Duns Scot suppose cet ordre essentiel impossible dans la série des causes efficientes. Élargissons le point de vue, nous commencerons par définir cet ordre, et après

(1) *Oxon., Prol.*, q. I, n° 14.
(2) *Ibid.*
(3) *Oxon., Ibid.*, n° 22.

avoir posé les distinctions nécessaires, nous en établirons la vérité et l'action constante dans le monde.

Saint Augustin avait défini l'ordre « une disposition convenable des choses semblables et dissemblables, attribuant à chacune la place qui lui revient (1) ». Ainsi, remarque le Subtil, il est de l'essence de l'ordre de se fonder sur la différence des espèces et sur la ressemblance des individus d'une même espèce (2). Dans son traité du *Premier Principe,* il dit équivalemment que l'ordre est le rapport ou l'ensemble des rapports que les créatures ont entre elles. — « L'être, dit-il, est *un* et *plusieurs. Dividitur in unum et multa.* — De cette pluralité résulte l'ordre. Par lui, la multiplicité des espèces, qui composent l'univers, sont harmonisées et réduites à une certaine *unité*. Supposons que l'ordre ne régisse pas le nombre. Qu'il y ait seulement un être qui n'entre pas dans l'ordre, la multitude des êtres manque alors de cette perfection qui doit en résulter. Et les êtres — ou tout au moins ce qui sort de ce cadre — n'ont plus de raison d'exister (3). » Plus loin, il définit l'ordre « un certain rapport de conformité entre ce qui précède et ce qui suit, ou *vice versa. — Ordo relatio quædam æquiparentiæ est dicta de priori respectu posterioris et e converso* (4). »

Cette définition ouvre la voie aux distinctions. Car, suivant que l'on monte ou que l'on descend l'échelle des êtres, c'est-à-dire selon que le point de départ est l'*avant* ou l'*après,* l'ordre devra s'appeler de deux noms différents, à savoir :

1° D'*éminence :* ce procédé est surtout applicable en tant que les êtres sont constitués par leur nature spécifique en un degré de perfection plus ou moins considérable ;

2° *De dépendance :* ceci doit s'entendre plus particulièrement des rapports de cause à cause et de fin à fin. — Il est indéniable, par exemple, qu'un effet dépend de sa cause immédiate. Celle-ci, étant effet, relativement à sa cause directe, lui est subordonnée au même titre — *in essendo* — sans que pourtant cette subordination ascendante puisse se poursuivre indéfiniment.

(1) *De Civ. Dei,* l. XIX, c. XIII.
(2) *Oxon.*, II, d. 3, q. VII, n° 10.
(3) *De primo Princ.*, c. I.
(4) *Op. cit.*, c. I, n° 2.

Duns Scot (1) affirme qu'en substance il y a :

1° Subordination des êtres à la fin, tant générale que particulière : *ordre dans la finalité ;*

2° Subordination des effets aux causes : *ordre dans la causalité efficiente ;*

3° Subordination graduelle du moins parfait à un plus parfait : *ordre dans la perfection.*

Voici comment il s'explique sur ce dernier point : « Chaque être est sûrement doué d'un degré de perfection qui lui appartient en propre. Si cela n'était pas, aucun ne serait. On ne peut, sans contradiction manifeste, affirmer qu'il n'existe aucun être. Par suite, tout être qui ne se trouve point au sommet de la perfection est dépassé par un autre. C'est pourquoi Aristote (2) compare les espèces créées aux nombres qui sont disposés de manière que l'un est plus grand ou moindre que l'autre, suivant que l'on ajoute ou que l'on retranche une unité. Pareillement, deux êtres différents ne peuvent avoir un même degré de perfection. Parce que — dissemblables — ils sont inégaux (3). » — Cette perfection croissante des créatures constitue aux yeux de Duns Scot ce qu'il nomme un « ordre de perfection ».

Il enseigne de plus que tous les êtres — et chaque être en particulier — ont une fin à réaliser. Conséquemment, l'ensemble des êtres est disposé en vue d'une fin collective. Par contre, l'individu, ou l'espèce, est constitué en fonction d'un but plus spécial. « Ce qui n'est pas une fin, ni disposé pour une certaine fin, est de fait sans utilité. Il importe donc que chaque chose soit dans l'ordre, et, par suite, — elle doit tendre vers une fin, à moins qu'elle ne soit elle-même cette fin. C'est, déclare Duns Scot, cette disposition nécessairement inhérente aux choses, établies en vue d'une fin, que nous appelons ordre dans la causalité finale. — *Hunc ordinem necessario inhærentem entibus ordinatis ad finem, appellamus ordinem in genere causæ finalis* (4). »

(1) « Rationaliter disserenti apparet omne ens esse ordinatum *ordine eminentiæ ;* et esse ordinatum *ad aliquem finem ;* et esse ordinatum *ad suam causam*, a qua est productor. » (*De primo Princ.*, c. II, n° 1.)

(2) *Met.*, 8 text., c. X.

(3) *De primo Princ.*, c. III, n°s 6 et 14.

(4) *Op. cit.*, c. I, n° 1.

Le Maître s'explique plus longuement sur l'ordre, en tant qu'on l'entend de la causalité efficiente. On conçoit que c'est par là surtout qu'il veut assurer la solidité de sa « construction ». Il commence par signaler, dans la causalité efficiente, deux coordinations de causes, dont l'une serait *essentielle* ou *nécessaire,* et la seconde, *accidentelle.* « Nous savons par expérience, dit-il, qu'une certaine nature est produite. Partant, il faut qu'elle le soit par une cause. Cette cause agit, — ou par un pouvoir qui lui est *propre,* — ou par quelque énergie qu'elle reçoit *du dehors.* — Dans le premier cas, on a la cause agissant *par elle-même,* comme par exemple si l'homme engendre ; — dans le second cas, la cause opère *accidentellement,* par exemple si un morceau de bois réchauffé communique sa température à un objet... Il arrive ainsi qu'un même effet résulte du concours de plusieurs causes. En pareille rencontre, la cause *prochaine* commande nécessairement l'intervention d'un second agent, tel que le ciel ou le soleil. Ces causes, qui interviennent ensemble pour produire un même effet, sont non seulement *causes,* mais un lien nécessaire les unit l'une à l'autre, car l'effet ne se produirait pas si l'une d'elles venait à manquer. — Mais il arrive qu'un effet se produit en dehors de la coexistence des causes. Par exemple, le père peut engendrer, quand même l'aïeul ou le bisaïeul seraient morts. Dans le premier cas, on dit que la dépendance d'une cause à l'autre est *essentielle ;* dans l'autre cas, elle est *accidentelle* (1). » — Ainsi de la simultanéité des causes, suivant qu'elle est ou qu'elle n'est pas indispensable à la production d'un certain effet, on conclut que l'*ordre de la causalité efficiente,* quant à la dépendance de cause à cause, est de deux sortes :

1° *Essentiel,* si cette simultanéité est requise ;

2° *Accidentel,* dans le cas contraire.

Nous touchons ici au point qui intéresse le plus la preuve de l'existence de Dieu. L'enchaînement des causes est-il nécessairement limité ? S'il en est ainsi, il faut trouver une raison explicative du premier anneau de la chaîne causale. La cause seconde initiale, non plus que celles qui lui ont succédé, n'a

(1) *De primo Princ.*, c. III.

en soi sa raison d'être, car elle est de même nature que celles-ci. Provenant d'une autre, elle n'est pas l'effet d'une cause *univoque*, identique en nature, mais différente d'elle, mais première et transcendante. D'où il appert que la preuve de Dieu est intimement liée à la limite de l'ordre créé. Cet ordre exclut-il absolument une succession infinie, — et même indéfinie — dans la causalité efficiente, finale, et dans la perfectibilité progressive des êtres, — il y a dès lors place pour Dieu. Faut-il croire tout l'opposé, il nous resterait peut-être comme dernière ressource le recours à l'*immanentisme* ou au *postulat de la raison pratique*.

Qu'on se rassure ! Duns Scot est bon guide en cette matière. D'après lui, dans la nature, tout est limité nécessairement et essentiellement. — Il pose, conséquemment, trois conclusions fondamentales, croyons-nous, parce qu'elles servent de base à la démonstration rationnelle de la croyance en Dieu.

Première conclusion. — Duns Scot prend comme point de départ la distinction qu'il a, tout d'abord, établie dans l'ordre de causalité efficiente. Voici sa première conclusion : *Impossible, si l'on part d'un effet qui demande le concours simultané de plusieurs causes, de remonter à une série indéfinie de causes* (1).

Parmi les raisons qu'en donne le Subtil, je relève avant tout le raisonnement suivant, parce que — à lui seul, — il vaut toute une démonstration : « Étant donné un effet, qui exige le concours simultané de plusieurs causes, dont l'une est nécessairement placée — *in causando* — sous la dépendance de l'autre, il faut que ces causes coexistent actuellement au moment où un effet est produit. Supposons qu'il faille dans cette concurrence de causes remonter à l'infini, il y aurait actualisées en même temps une succession de causes sans commencement. Il n'est pas un seul philosophe qui admette ce corollaire. Ainsi il apparaît clairement à la raison que, dans cette série de causes essentiellement connexes (c'est-à-dire opérant simultanément), on se heurte à un point initial (2). »

(1) *Oxon.*, l. I, dis. 2, q. II, n° 14.
(2) *De primo Princ.*, c. III, n° 3 et 4.

On n'est pas mieux explicite. Si un effet, pour être produit, réclame l'action réciproque de plusieurs causes, — à moins d'admettre un infini concret dans le nombre, — on doit pouvoir déterminer ces causes. Ainsi dans l'exemple : le bois réchauffe ma main, la température du bois est suffisamment justifiée par l'action du feu ou du soleil. D'où l'on voit que, devant cet ordre d'*efficients*, on rencontre de fait un point d'arrêt. Donc, il n'est pas exact que la succession en soit infinie, ni même indéfinie.

Duns Scot en donne une nouvelle preuve. « Dans cette série de causes simultanées, tout est causé. Que si tout y est causé, ce doit être par quelque cause en dehors de ce tout, parce que, autrement, ce tout se produirait lui-même. Conséquence absurde, dont personne ne veut entendre parler. Partant, dans une série de causes, dont chacune est sous la dépendance d'une autre, on doit inférer qu'aucune n'est indépendante (1). » Il est manifeste que, dans une suite d'antécédents, tous subordonnés entre eux, l'antécédent premier, ou cause initiale d'une série, doit dépendre de quelque agent, qui lui soit antérieur et transcendant. Ainsi l'on parvient, de toutes manières, à un point de départ, c'est-à-dire à un *avant* sans précédent de même nature.

Deuxième conclusion. — Si un effet se produit, en dehors et indépendamment de la cause éloignée, on ne peut non plus reculer indéfiniment l'enchaînement des causes efficientes (2).

On remarquera que, dans cet ordre causal *accidentel*, il n'y a pas subordination de causes, en ce sens que l'agent immédiat, au moment où il opère, ait besoin de recevoir d'un autre sa vertu efficiente. Le père engendre sans le concours de ses ascendants. Il n'en dépend pas dans le fait de transmettre à un autre une nature identique à la sienne. Toutefois, lui-même ne serait pas sans son père. La cause, opérant par elle-même, quant à son propre devenir, dépend parfaitement de l'agent qui l'actualise. Et parce que le « pouvoir d'être cause » est comme un écoulement de l'être, — *operari sequitur esse*,

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*

— il s'ensuit que la dépendance causale, « dans cet ordre accidentel », est d'autant plus impérieuse. « Parce que dit Scot (1), les causes qui procèdent les unes des autres sont de même nature, il faut nécessairement qu'il y en ait une, dont relève toute la série. Il est, de plus, indispensable que cette cause soit d'un autre ordre que la cause prochaine, qui est partie intégrante en cette succession de causes. *Cum enim omnia successiva sint ejusdem rationis, oportet esse aliquid prius essentialiter, a quo quodlibet ejus successionis dependeat ; et quidem in alio ordine, quam a causa proxima, quæ est aliquid illius successionis.* »

Dans cet ordre, dénommé « accidentel », la subordination de cause à cause est un fait constaté. Mais parce que la cause qui suit n'est pas différente en nature de ses précédentes, il s'ensuit que la première cause — dans cette série d'antécédents semblables — doit provenir d'une cause différente, — *in alio ordine,* — affranchie de toute dépendance et, par suite, transcendante.

Troisième conclusion. — De toutes manières, alors que l'ordre, c'est-à-dire une certaine subordination, ne serait pas essentiel aux choses, un infini concret est absolument irréalisable (2).

L'ordre, ou la limite dans les choses, est pour Duns Scot la base indispensable de toute démonstration rationnelle de l'existence de Dieu. Il va montrer qu'on ne peut soustraire quoi que ce soit à cette subordination essentielle. « On ne peut, dit-il, rien tirer du néant (comme tel). Par suite, ce qui devient est produit par quelque nature capable de créer. Vient-on soustraire à l'ordre l'ensemble des causes efficientes, il s'ensuivra que l'acte créateur opérera tout par lui-même. A supposer que cet agent (universel) soit créé, il y aurait quand même quelque être sans cause. Et cet être sans cause marquerait un point d'arrêt. Si l'on objecte que tout l'être est causé, la contradiction devient manifeste, puisque l'on a au préalable exclu la nécessité d'un ordre. Parce que si l'on admet que tout provient d'une cause elle-même créée, il s'ensuivra dans le monde un

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*

ordre régi par la contingence, qui dans son ensemble ne relèverait pas d'une nature transcendante (1). »

Le raisonnement est solide. La nature est en perpétuel devenir. C'est un fait. Qui oserait le contester? Ce qui devient, pouvant ne pas être, n'a sûrement pas toujours été. Ainsi nous trouvons le néant avant le commencement de tout. Le néant ne pouvant donner l'être, ce qui est devenu a été actualisé par une cause capable de produire. Or, il n'y a pas de milieu. — Ou l'on admet les causes secondes, et il y a subordination de l'une à l'autre ; et l'ordre intervient de ce fait. — Ou bien c'est l'être, qui a tout produit, qui opère constamment par lui-même. C'est la formule de l'occasionalisme. — Duns Scot ne veut pas de l'occasionalisme. Il écarte résolument l'hypothèse d'une création spontanée, ou mieux d'un effet sans cause. Et il a raison d'affirmer que, bon gré mal gré, on doit faire retour à l'ordre. Au demeurant, il ne servirait à rien de le nier, en prenant pour refuge la possibilité d'un infini concret. *Est ordo essentialiter in rebus, in quo non est procedere in infinitum : et si, per impossibile, is ordo tolleretur, adhuc in causis esset impossibilis processus in infinitum* (2).

Duns Scot se fait une objection : « Il en est des espèces comme des nombres. Elles diffèrent l'une de l'autre du moins au plus. On peut reculer infiniment la quantité numérique. *A pari,* il en faut dire autant des espèces (3). »

Le Maître répond qu'il admet cette parité en un certain sens. De fait, tous les nombres procèdent de l'unité, et ils se différencient entr'eux au fur et à mesure qu'*un* s'ajoute *à un, deux, trois,* etc. De même tous les êtres descendent d'*un primitif.* Mais cet *un primitif,* au lieu de détenir un minimum d'être, le possède dans sa plénitude. Et il les tire tous de l'insondable profondeur de sa vertu créatrice, mettant sa complaisance à se manifester graduellement depuis l'infiniment petit jusqu'au plus parfait. C'est en quoi l'unité, d'où procèdent les nombres, ne peut être comparée à l'*Un,* source de tous les êtres. L'unité n'engendre le nombre qu'en se multipliant et en s'épuisant à

(1) *De primo Princ.*, c. III.
(2) *Loc. cit.*
(3) *Report.*, I, d. 2, q. I, n° 14.

chaque fois. Par contre, le Principe, qui donne naissance aux créatures, les multiplie comme à loisir sans se donner lui-même ni s'épuiser jamais. C'est précisément parce que tout, dans la Nature, se ramène à ce principe Un et Suprême, qu'on ne peut reculer infiniment l'enchevêtrement des causes efficientes.

C'est ce qu'il fallait démontrer. On ne saurait mieux insinuer que l'ordre est la Loi. Loi universelle, loi nécessaire, loi admirable, car par elle, dans l'Univers, tout proclame que *Dieu est!*

(*A suivre.*)

SÉRAPHIN BELMOND.

LES PRINCIPES DE LA RAISON

SONT-ILS RÉDUCTIBLES A L'UNITÉ?

RÉPONSE A M. BOUYSSONIE

Préoccupé depuis longtemps du problème de la réductibilité des principes rationnels à l'unité, j'ai lu avec la plus grande attention l'intéressant article que M. Bouyssonie consacrait dernièrement à cette question dans la *Revue de Philosophie*. L'auteur se pose en adversaire résolu de la réductibilité, et les arguments qu'il fait valoir en faveur de sa thèse sont formulés avec une parfaite précision et un grand souci de la clarté.

Qu'il me pardonne toutefois si je me vois obligé de lui déclarer sans ambages que, bien loin de m'avoir convaincu, il a plutôt contribué, par l'analyse qu'il m'a forcé de faire des différents aspects de la question, à me confirmer dans l'opinion contraire à la sienne.

Voici en effet comment il raisonne. Je reproduis ici son argumentation, en employant autant que possible ses propres formules et en me contentant d'abréger :

De l'être conçu comme tel, nous ne pouvons rien affirmer sinon qu'*il est*. Il nous apparaît donc comme *un* et *simple*, et c'est le point de vue rationnel qui nous permet de dire « tout ce qui est est », et rien de plus.

Mais l'expérience, en qui nous n'avons pas moins de confiance qu'en notre raison, nous montre l'être comme *fini, multiple, complexe, changeant*. Elle nous force donc à identifier l'être et le non-être en une synthèse qui est la limitation, la succession, et à admettre, à côté de l'Être, *les êtres*, à côté de l'unité, la diversité.

En fonction de ces données, le principe d'identité se traduit en formules nouvelles : Une chose est ce qu'elle est, A est A ; à un moment

donné et sous un certain rapport une chose est ce qu'elle est à ce moment et sous ce rapport.

Ces formules supposent que l'esprit a constaté la présence simultanée en certaines choses d'une certaine unité et d'une certaine complexité, celle-ci permettant de les trouver différentes d'elles-mêmes à des moments divers. Il a conçu l'union de l'un et du multiple, du permanent et du changeant comme indéfiniment possible. De là la proposition : « Tout ce qui n'est pas contradictoire est possible. »

Si nous nous en tenons à cette constatation et que nous lui appliquions le principe d'identité, nous avons : « Ce qui est un est un, ce qui est multiple est multiple ; ce qui est un et multiple est un et multiple », à son tour l'application du principe de contradiction nous donnera : « Ce qui est un n'est pas multiple en même temps et sous le même rapport. » Nous n'en pouvons rien tirer de plus, et cela ne nous dit pas comment la multiplicité est conciliable avec l'unité.

Si, à cette occasion, nous cherchons à nous expliquer comment l'un peut être uni au multiple, nous obéissons à un principe nouveau, le principe de raison suffisante, et il nous porte à substituer à notre première idée de l'être une idée bien plus large et bien plus vraie. L'être ne nous paraît pas tellement limité par son unité qu'il ne puisse se *reproduire* dans d'autres êtres en les *produisant*.

Tout cela est exact, mais en tout cela, me semble-t-il, nous ne faisons qu'obéir au principe d'identité ou de contradiction, et c'est lui qui fait apparaître en nous par dérivation ce nouveau principe de raison suffisante.

En effet, si je cherche à m'expliquer comment l'un peut être uni au multiple, je découvre aussitôt qu'il me faut, pour le comprendre, pouvoir me placer à des points de vue différents, et cela précisément en vertu du principe de contradiction : Une même chose ne peut pas être et n'être pas en même temps et sous le même rapport. Ceci une fois découvert, si je puis réaliser dans mon esprit ces points de vue différents, et dans ce cas seulement, la contradiction est levée, et la synthèse susdite m'apparaît comme possible. Donc jusqu'ici le principe de contradiction est seul en cause, la raison suffisante n'étant autre chose que l'absence de contradiction.

Que s'il s'agit non plus seulement d'admettre la *possibilité* de cette synthèse, mais d'expliquer sa *réalisation* dans un être

donné, c'est alors le principe de causalité qui intervient et qui me porte à rectifier et à élargir, comme le dit M. Bouyssonie, l'idée que je me faisais de l'être. Mais si j'admets alors cette nouvelle formule : « L'être est lui-même et par sa puissance plus que lui-même », n'est-ce pas parce qu'elle m'est imposée par le principe de contradiction, attendu que sans cela *l'être* resterait unique et immuable et que *les êtres* de l'existence desquels je ne puis douter seraient inexplicables ?

Cette prétendue formule nouvelle ne me paraît d'ailleurs pas très heureuse. En réalité, puisqu'au point de vue uniquement rationnel l'être m'apparaît comme ne comportant que la seule qualité d'*être,* sans restriction ni condition, je le conçois par là même comme absolu, illimité, inépuisable. C'est donc en vertu du principe d'identité que je conclus à la fécondité de l'être, et il n'est pas besoin de rien ajouter à l'idée que je m'en faisais tout d'abord, ni surtout de supposer qu'il est « plus que lui-même », ce qui aurait l'inconvénient de rendre le principe de raison suffisante difficilement conciliable avec le principe d'identité. C'est dans la notion même de *l'être en soi* que je trouve la raison de sa perfection et par suite de sa toute-puissance (1). Cela me semble plus rationnel que de recourir à une nouvelle conception de l'être qui éclorait tout d'un coup dans notre raison, suggérée par le seul besoin de nous expliquer l'existence des choses. Le principe de raison suffisante tel que le conçoit M. Bouyssonie me paraît jouer ici le rôle d'une sorte de *Deus ex machina,* et je ne puis me faire à l'idée d'un principe qui surgirait ainsi *a priori* dans la pensée, sans que rien l'explique ni le légitime. Résoudre les difficultés par l'inexplicable, c'est avouer son impuissance, et rien de plus. Que si, au contraire, je me fais cette nouvelle idée de l'être parce que, éclairé par la nécessité, je le comprends mieux que je ne l'avais compris tout d'abord, c'est de l'analyse, et le principe d'identité est ici seul en cause.

D'ailleurs le principe de causalité lui-même peut parfaite-

(1) Et comme *contingence* et *perfection* sont contradictoires, c'est encore dans le principe de contradiction que je trouve la raison de l'*imperfection* des êtres, et c'est là le point de vue nouveau qui me fait apparaître la nécessité de tout ce qui est en eux multiplicité et changement.

ment, ce me semble, se ramener au principe d'identité, mais à la condition qu'on ne donne pas au raisonnement la forme employée par Mgr Farges et si justement critiquée par M. Bouyssonie.

Si l'on figure en effet le néant par 0 et l'être par 1, il ne faudra pas dire que le néant ne peut donner l'être parce que 0 ne peut égaler 1. Ce serait offrir trop beau jeu à l'adversaire, qui répondrait avec M. Bouyssonie :

« L'absurdité manifeste de la formule $0 = 1$ ne peut disparaître que par l'intervention d'un facteur étranger $0 + x = 1$. Mais de là je puis conclure que $x = 1$, c'est-à-dire que la cause égale l'effet, et réciproquement. La cause et l'effet étant identiques ne peuvent se distinguer, et cela revient à dire que l'être est éternel et immuable », en d'autres termes qu'il ne peut exister d'autre être que l'Être premier.

La cause doit donc être conçue, non pas comme *égalant,* mais comme *contenant* l'effet, et ce n'est pas sous la forme $0 = 1$, mais sous la forme $0 > 1$ qu'il faudra représenter le rapport destiné à rendre évidente l'impossibilité de tout passage du néant à l'être. On voit aussitôt que sur cette formule nouvelle la critique de M. Bouyssonie n'a plus de prise. De $0 + x > 1$ ou $x > 1$ on ne saurait tirer les conséquences absurdes signalées par lui.

Mais peut être objectera-t-on que formuler ainsi le rapport entre la cause et l'effet, c'est précisément faire appel, non plus au principe d'identité, mais à celui de raison suffisante, le premier ne pouvant s'appliquer que dans les cas d'égalité. Comme s'il n'était pas évident qu'en considérant la cause comme un contenant par rapport à son effet, on n'entend dire autre chose sinon qu'il doit y avoir dans la cause *au moins* tout l'être qui est dans l'effet. Et n'est-ce pas en vertu du principe de contradiction que nous ne pouvons concevoir l'être comme sortant d'où il n'est pas ? Il est donc parfaitement légitime de substituer le rapport de contenance au rapport d'égalité, puisqu'aussi bien tout ce qui importe ici, c'est que tout l'être de l'effet nous apparaisse comme expliqué par la cause, sans que rien empêche d'ailleurs que celle-ci en contienne davantage.

M. Bouyssonie insiste en faisant observer que la causalité

suppose un rapport de succession et que, par suite, ce n'est pas au même moment que se rapportent 0 et 1. Par conséquent, de leur mutuelle incompatibilité on ne saurait rien conclure, puisque ce n'est pas *en même temps* que l'être serait et ne serait pas. Mais franchement a-t-il le droit de raisonner ainsi? N'est-il pas évident que demain comme aujourd'hui le principe d'identité sera toujours vrai, que, par suite, *à quelque moment qu'on le considère,* 0 égalera toujours 0, et que dire : le néant peut produire l'être, équivaut à dire : le néant peut, à un moment donné, devenir l'être? Donc, si le principe de causalité nous paraît évident, c'est en raison même du principe de contradiction ou d'identité.

Ce qui ne laisse pas de surprendre, c'est que M. Bouyssonie, qui ne peut se résoudre à admettre le passage du principe d'identité au principe de raison suffisante, n'hésite pas à déclarer concluant l'argument ontologique sur l'existence de Dieu. Il y a cependant une bien plus grande hardiesse à passer ainsi de la simple possibilité idéale à la réalité. Après avoir cité le vieux raisonnement de Parménide dont la conclusion est qu'on ne peut formuler cette proposition : « *L'être n'est pas* », qu'en ajoutant comme attribut « *le non-être* », et que « toute autre négation portant sur l'être est contradictoire », il ajoute : « Ce raisonnement constitue, à mon avis, une excellente preuve de l'existence de Dieu. » De l'identité conclure à l'existence, n'est-ce pas affirmer que l'identité est à elle seule une raison suffisante? On ne lui en demandait pas autant. Bien plus, une pareille assimilation serait assurément fort téméraire, car si je prétends que toute causalité est un cas d'identité, on ne peut évidemment en conclure que toute identité équivaut à une causalité (1).

Pour conclure, il me semble qu'on pourrait présenter la thèse de la réductibilité des premiers principes sous cette forme résumée :

Tout l'intelligible se ramène soit à des *idées* (a des possibles), soit à des *réalités*.

(1) La seule façon de tirer de l'argument de Parménide une preuve de l'existence de Dieu, ce serait de dire : « L'Être *est un fait* — et il n'est même une idée que parce qu'il est un fait, — or, puisque l'idée d'être inclut celle d'absolu, l'être absolu existe. » Mais ce n'est là qu'une variante de la preuve par la contingence

Les *idées* ne peuvent être admises par nous que si elles ne renferment pas de contradiction en elles-mêmes et ne contredisent pas non plus d'autres idées antérieurement admises comme évidentes ou démontrées. Cette harmonie de nos idées entre elles, c'est ce que nous appelons leur raison suffisante. Le principe de raison se ramènerait donc au principe de contradiction.

Quant aux *réalités,* elles nous apparaissent comme supposant une réalité antérieure. L'idée du néant produisant l'être ou devenant l'être est contradictoire. Rien égalera toujours rien, et ceci n'est encore autre chose que le principe d'identité. Le principe de causalité n'en est donc lui aussi qu'une dérivation, ou plutôt il n'est qu'un cas du principe de raison dérivé lui-même du principe d'identité.

Ce raisonnement qui me semble rigoureux donnerait donc gain de cause aux tenants de la vieille doctrine scolastique. Il a l'avantage de ramener tout le problème de l'origine des idées à l'acquisition de la seule idée d'être qui nous est donnée dans l'expérience de notre propre existence. Il suffit, en effet, de comprendre le sens « de ce petit mot est », comme dit J.-J. Rousseau, pour en voir sortir aussitôt tous les premiers principes. Nous ne faisons plus de ces derniers, avec Descartes et ses successeurs, des sortes d'oracles qui s'imposeraient à notre intelligence comme l'impératif de Kant s'impose à la conscience morale, sans que nous puissions ni contrôler leur portée ni nous expliquer leur présence. Tout danger de subjectivisme se trouve ainsi écarté, et la philosophie, poussant l'analyse jusqu'à ses dernières limites, assure enfin à ses déductions un fondement d'une solidité absolue en même temps que d'une lumineuse simplicité.

Aussi bien l'être premier n'est-il pas la suprême explication à laquelle tout aboutit ? Et comment le serait-il si tout ne se ramenait pas à cette idée nécessaire ? Et c'est pourquoi Dieu la mettait, lui aussi, à la base de toute la révélation quand, pour se manifester à Moïse comme la *raison* de toutes choses, il lui suffisait de se définir par la formule même du principe d'identité : « *Ego sum qui sum.* »

F. CHOVET.

LE MOUVEMENT ABSOLU ET LE MOUVEMENT RELATIF

XVII

LA PHILOSOPHIE RÉACTIONNAIRE DE L'ÉCOLE DE PADOUE. LES HUMANISTES. GIORGIO VALLA

Gaétan de Tiène était, sans doute, de ces esprits qui savent discerner la direction générale selon laquelle s'oriente le progrès scientifique et s'attacher fermement aux propositions qui jalonnent, en quelque sorte, cette direction. D'autres esprits, lorsqu'ils ont à prendre parti en des questions débattues, se laissent volontiers guider par l'horreur des nouveautés et par une confiance exagérée en l'opinion des anciens : ce sont des esprits réactionnaires.

Ces esprits-là étaient nombreux, à Padoue, vers la fin du XVe siècle et au début du XVIe siècle ; alors, en effet, florissait ce culte superstitieux des anciens auquel on a donné le nom de Renaissance.

Tandis que les Humanistes s'éloignaient avec horreur d'Aristote et de ses commentateurs pour réserver leurs faveurs à la philosophie de Platon ou des Stoïciens, les Péripatéticiens répudiaient toute alliance avec la Scolastique des derniers siècles ; ils ne citaient guère les *Terminalistes*, les *Parisiens*, les *Moderniores*, les *Juniores*, que pour les combattre. Les uns réputaient nuls et non avenus tous les commentaires de la pensée du Stagirite qui avaient succédé à celui d'Averroès ; d'autres, plus exigeants encore, rejetaient toute interprétation de la doctrine du Philosophe si elle avait été produite après Alexandre d'Aphrodisie.

Les Humanistes ne se sentaient guère attirés vers les doctri-

nes des Terminalistes ; ils ne pouvaient souffrir le langage technique dont ceux-ci faisaient usage au cours des discussions compliquées où se complaisaient leur dialectique subtile et leur logique minutieuse ; ces beaux esprits souffraient de l'inélégance du « style de Paris (1) ». Toutefois, c'est aux Averroïstes que s'adressaient surtout leurs attaques. Dans une langue que des mots arabes rendaient plus barbare encore que celle des Parisiens, les Averroïstes affirmaient leur intolérance sectaire et l'étroitesse de leur intelligence, esclave de la lettre du Commentateur bien plus que de l'esprit d'Aristote. Le nom d'Averroès devint ainsi comme le symbole de tout ce qui offusquait les Humanistes, de tout ce qui scandalisait leur dilettantisme, leur culte de la beauté grecque et leur recherche d'élégante latinité.

Voici, par exemple, Georgio Valla de Plaisance ; c'est un lettré qui a enseigné l'éloquence à Milan, à Pavie en 1470, à Venise en 1481 ; c'est un helléniste qui a traduit plusieurs des ouvrages d'Aristote ; c'est un latiniste raffiné qui a annoté et édité les *Tusculanes ;* de plus, c'est un chrétien orthodoxe ; il est fidèle aux enseignements des grands docteurs, d'Albert, de saint Thomas d'Aquin, de Duns Scot, de Gilles de Rome, qu'il nomme avec vénération ; nous ne nous étonnerons pas de voir en lui un fougueux adversaire de l'École averroïste. Écoutons le parler d'Aristote et du Commentateur (2) :

« Ceux qui considèrent les choses d'un regard pénétrant ne doivent guère s'étonner qu'Aristote, halluciné en cette circonstance, ait professé de semblables erreurs ; il a donné bon nombre de doctrines fort inférieures encore à celle-là ; et, à ce sujet, les Platoniciens lui reprochent son ignorance et son manque de rectitude dans le jugement. C'est pourquoi on le laissa longtemps de côté, gisant sous la rouille ; on ne célébrait alors que le seul Platon et que la doctrine platonicienne. Mais bientôt on vit émerger de la vase un barbare, un goinfre absolument stu-

1 LUDOVICI VIVIS *In pseudodialecticos : Operum* tomus I, pp. 272 seqq.

2 GEORGII VALLAE PLACENTINI viri clariss. *De expetendis, et fugiendis rebus opus, in quo haec continentur...* In fine tomi secundi : Venetiis in aedibus Aldi Romani impensa ac studio Joannis Petri Vallae filii pientiss. Mense Decembri MDI. — Totius operis liber XXIII et Physiologiae quartus ac ultimus, de Coelo, quodque Mundus non sit aeternus, et Aristotelis argumentorum confutatio ; c. I.

pide, cet Averroès au cerveau puant (*Aliquanto post Barbarus quidam ineptissimus lurcho, putidique cerebri e luto effossus Averroes*) ; se complaisant aux discussions captieuses, à l'aide de sophistiques chicanes, il parvint à présenter un Aristote à ce point Platonicien que l'on ne connaît aucun philosophe qui le fût autant. »

On devine sans peine que Valla, alors qu'il traitera de la nature du lieu, se gardera bien d'accepter la solution peu satisfaisante qu'Aristote et son Commentateur ont proposé de donner à ce difficile problème ; on ne s'étonne point que la solution imaginée par Damascius et par Simplicius ait, pour lui, plus d'attrait ; et en effet, après avoir exposé sommairement la théorie d'Aristote, il ajoute (1) :

« Mais si vous considérez le problème avec plus de pénétration, vous voyez que le lieu est la mesure de la situation (*situs*) des corps qui sont placés, de même que le temps est la mesure du mouvement des choses qui se meuvent. Mais il y a deux sortes de situations, la situation essentielle et la situation adventice, auxquelles correspondent deux sortes de lieux, le lieu naturel et le lieu accidentel. D'ailleurs, la situation essentielle est, elle-même, de deux espèces. L'une consiste, pour chaque chose, dans l'ordre et l'arrangement convenable de chacune de ses parties, cette chose étant regardée comme un tout... L'autre consiste en la position de ce tout, regardé comme une partie en vue d'une relation plus générale. En effet, chaque partie est un tout en elle-même ; mais on la nomme partie lorsqu'on la considère par rapport au tout... ; de même ce tout devient à son tour une partie lorsqu'on le rapporte à quelque chose de plus universel ; ainsi la Terre est, par elle-même, un tout ; mais on la nomme partie lorsqu'on la rapporte au Monde entier. Il y a donc aussi, pour un corps, deux sortes de lieux naturels. L'un consiste dans la disposition relative des diverses parties de ce corps. L'autre, le lieu naturel *séparé*, est celui que le sort a attribué à chaque corps dans la structure du Monde. Ainsi l'on dit que le lieu de

(1) Giorgio Valla, *Op. cit.* Totius operis liber XXII, Physiologiae vero tertius : De naturalibus principiis et causis, c. X.

la Terre est le centre de l'Univers ; si on la chassait de la place qui entoure le centre de l'Univers, la Terre, considérée comme partie de l'Univers, n'occuperait plus son lieu naturel ; cependant, en son intégrité, elle garderait la disposition mutuelle de ses diverses parties ; si on l'abandonnait à elle-même, elle se porterait vers le centre du Monde, bien que les parties qui la composent gardassent entre elles une relation immuable...

« Quant aux corps animés de mouvement local, en quel sens peut-on dire qu'ils sont en un lieu, en quel sens peut-on dire qu'ils n'y sont pas ? Le lieu séparé qui leur convient en tant que parties de l'Univers, ils n'y sont pas, car ils n'occupent ce lieu qu'au cas où ils sont en repos. Mais ils se trouvent au lieu qui est assigné à d'autres corps, par exemple à l'air ou à l'eau ; c'est ce lieu qu'au sens large on nomme le lieu du corps mû ; le lieu échu en partage à d'autres corps devient le lieu du corps qui se meut ; dans le mouvement local d'un corps, en effet, il arrive que la situation d'autres corps est changée ; l'air ou l'eau qui forme le milieu est divisé par la venue d'un mobile plus puissant ; la situation que prend le corps mû, c'est la situation naturelle des parties de l'air ou des parties de l'eau. Ainsi, le mobile reçoit un lieu adventice ; ce qui mesure la situation, en tant qu'elle est situation du corps mû, constitue le lieu accidentel de ce corps. Un corps qui se meut de mouvement local n'a donc pas de lieu proprement dit, si ce n'est celui qui résulte de la disposition mutuelle de ses parties ; le lieu dont il change sans cesse n'est pas le lieu qui lui est assigné, mais le lieu assigné à l'air ambiant ou à l'eau ambiante... Ils ont donc raison ceux qui définissent le lieu : la mesure de la position des corps mus. »

Nous reconnaissons sans peine en ce passage une brève exposition de la théorie de Damascius et de Simplicius. Il semble même que Valla ait mis en évidence, mieux que tout autre commentateur, certaines idées essentielles de cette théorie ; il montre clairement, en particulier, comment le lieu des corps en mouvements est l'ensemble des mesures géométriques qui déterminent, en quelque sorte, le dérangement introduit par ce mouvement dans la situation naturelle des diverses parties

du Monde ; en sorte que cette disposition idéale de l'Univers, où chaque corps occuperait la position qui lui est naturellement assignée, constitue le repère fixe auquel sont comparés les lieux successifs de tout corps en mouvement.

Valla ne discute pas la question si débattue du lieu de la sphère ultime. Pour lui, cette question ne saurait même être posée, car on doit révoquer en doute tout ce que les Péripatéticiens ont dit au sujet des bornes du Monde. Aristote veut que le temps n'ait ni commencement ni fin, tandis que le lieu universel doit, selon lui, être borné par une certaine sphère. Valla fait ressortir l'étrange opposition de ces deux doctrines. Reprenant mot pour mot le raisonnement par lequel Aristote a voulu prouver que le temps ne pouvait admettre de borne, il démontre (1) que le Monde n'en saurait admettre davantage. « Si nous admettons ce que tu dis pour prouver que le temps n'a pu commencer à tel instant dans l'avenir, nous prouverons de même qu'il existe un corps de grandeur infinie. Supposons, en effet, qu'un corps soit borné ; hors de son volume, il n'y aura rien ; mais, hors de ce corps, il y a des différences de lieu ; point de différence de lieu là où il n'existe pas de lieu, et point de lieu sans corps ; donc, hors du tout, il y a un autre corps, et, hors de ce corps, de nouveau un autre corps, et ainsi de suite à l'infini... De tels arguments abondent chez Aristote et chez ceux qui le suivent ; on peut, de la sorte, répondre une fois pour toutes à ces arguments. »

Les Péripatéticiens, il est vrai, arrêteraient Giorgio Valla dès le début de son raisonnement : hors des limites du Monde, ils n'admettent l'existence d'aucun lieu. Mais notre humaniste n'accepte point leur enseignement à ce sujet. « Aristote, dit-il (2), suppose qu'en dehors du Monde il n'y a ni vide, ni temps, ni quoi que ce soit... D'ailleurs, Cléomède (3) plaisante Aristote au sujet du raisonnement suivant, par lequel il prouve qu'il

(1) Giorgio Valla, *Op. cit.* ; Totius operis liber XXIII et Physiologiae quartus ac ultimus : De Coelo, quodque Mundus non sit aeternus, et Aristotelis argumentorum confutatio, c. I.

(2) Giorgio Valla, *loc. cit.*

(3) ΚΛΕΟΜΗΔΟΥΣ κυκλικῆς θεωρίας μετεωρῶν τὸ Α, α — Cleomedis *De motu circulari corporum caelestium*, lib. I, c. I. Ed. Hermann Ziegler, Leipzig (Teubner), 1891 ; p. 11.

n'existe rien hors du Monde : Le vide étant l'espace qu'un corps peut occuper, comme il n'y a aucun corps hors du Monde, le vide ne saurait non plus s'y trouver. De telle sorte, dit Cléomède, que là où il n'y a aucun liquide, il ne saurait non plus y avoir aucun vase. »

Après avoir rapporté cette boutade de Cléomède, Valla poursuit en ces termes :

« On me dira : Que se trouve-t-il donc, selon vous, au-delà du Monde ? J'avoue, répondrai-je, que je n'en sais rien. Si Aristote a souvenir d'y être allé, d'avoir contemplé ce qui s'y peut rencontrer, et d'avoir passé ensuite dans ce Monde, qu'il nous en fasse le récit, à nous qui sommes doués d'une plus débile mémoire. Voici cependant ce que nous oserons affirmer : Notre esprit aspire à occuper un certain infini ; il tend toujours à un au-delà ; l'intelligence humaine ne saurait être contrainte à demeurer renfermée dans les bornes du Monde. Mais qu'en est-il de tout cela ? Seul le sait Celui qui a fait toutes choses.

« C'est pourquoi la doctrine en laquelle ceux-là (les sectateurs d'Aristote) sommeillent n'est pas une philosophie, mais une confiance téméraire et opiniâtre en son propre avis ; celui qui ne le voit pas ne voit pas clair ; il est aveugle ; pis qu'aveugle, il est paralysé en ses sens tant externes qu'internes et gît au fond d'un tombeau. »

Ces invectives résument l'opinion que les Humanistes professaient touchant la Philosophie d'Aristote.

XVIII

LA PHILOSOPHIE RÉACTIONNAIRE A L'ÉCOLE DE PADOUE (*suite*). LES AVERROÏSTES. AGOSTINO NIFO.

Avec le Commentateur, leur maître, les Averroïstes répondaient (1) : « Aristote a inventé les trois sciences, la Logique, la

1. MARCI ANTONII ZIMARE philosophi consummatissimi *Tabula dilucidationum in dictis Aristotelis et Averrois*. Venetiis, apud Hieronymum Scotum, MDLVI ; p. 14. — Zimara résume fidèlement, en cet aphorisme, l'enseignement donné par Averroès en maint passage de ses commentaires.

Physique et la Théologie. Aucune erreur n'a pu être découverte en son œuvre jusqu'à nos jours, c'est-à-dire pendant quinze cents ans. Qu'une pareille disposition se soit rencontrée en un seul individu, c'est chose miraculeuse plutôt que naturelle à l'homme. »

Averroès était, d'ailleurs, pour ses sectateurs padouans, le dépositaire fidèle et l'interprète sagace de la pensée du Philosophe : la méditation des enseignements du Commentateur était donc la seule attitude que pût prendre le penseur moderne, réduit, selon un mot que Jean de Jandun s'appliquait à lui-même, à n'être que le singe d'Aristote et d'Averroès.

Les dires échappés au psittacisme de l'École averroïste ne mériteraient guère de nous arrêter s'il ne se trouvait, même en cette École, certains esprits assez libres pour secouer parfois le joug.

Au nombre de ces Averroïstes indépendants, — indépendants parfois jusqu'au scepticisme cynique, — nous placerons Agostino Nifo. Nifo connaît fort bien les opinions des Terminalistes et, en particulier, d'Albert de Saxe qu'il nomme assez irrévérencieusement *Albertilla ;* ces opinions, il les adopte quelquefois, mais, le plus souvent, il les combat au profit de doctrines plus anciennes. D'ailleurs, sa grande érudition lui sert surtout à changer d'une année à l'autre l'École dont il se fait l'adepte. Dans sa jeunesse, élève de Niccolo Vernias de Chieti, il est Averroïste plus fervent encore que son maître. Puis, devenu Thomiste, il lutte avec âpreté contre les opinions du Commentateur, quitte à embrasser de nouveau, parfois, quelques-unes d'entre elles. Son scepticisme, qu'il étale avec impudence, lui permet de tirer vanité de ces perpétuelles variations.

Ces variations, nous aurons à les constater en suivant les opinions que Nifo a émises au sujet du lieu et du mouvement local.

Deux sources existent où nous devons puiser la connaissance de ces opinions ; l'une est un commentaire à la *Physique* d'Aristote, l'autre un commentaire au *De Cœlo* du même auteur.

En terminant son commentaire (1) à la *Physique* d'Aristote, Nifo nous apprend qu'il l'a achevé en sa campagne d'Aviano,

(1) Augustini Niphi Philosophi Suessani *Super octo Aristotelis Stagiritæ libros de physico auditu*, cum duplici textus translatione, antiqua videlicet, et nova

le 15 mai 1506. Mais ce livre est, en réalité, formé de deux ouvrages. Chaque texte du Stagirite donne lieu à des *Commentaria*, que suivent des *recognitiones* ; celles-ci ont été rédigées un certain temps après ceux-là ; l'auteur y reprend, y corrige et, parfois, y change du tout au tout les opinions qu'il avait exposées en ses commentaires plus anciens.

Quant à l'exposition (1) sur le *De Cœlo et Mundo*, elle est plus récente ; l'auteur nous apprend, en la terminant, qu'il y a mis la dernière main le 15 octobre 1514.

En son commentaire à la *Physique*, Nifo distingue (2), comme Paul Nicoletti, le lieu matériel, le lieu formel, le lieu efficient, le lieu final ; mais de ces quatre lieux il donne des définitions plus subtiles et plus raffinées.

« La matière du lieu, c'est le corps contenant. La forme du lieu, c'est la relation de ce lieu à l'ensemble de l'Univers ou bien encore, comme le veut Jean de Jandun, une certaine vertu céleste. »

Nifo ne cite pas l'auteur auquel il a emprunté la première de ces deux définitions du lieu formel ; mais nous le reconnaissons sans peine : cet auteur est Gilles de Rome.

C'est encore Gilles de Rome qu'il suit au sujet de l'immobilité du lieu :

« Les commentateurs disent que le lieu est immobile en tant que lieu formel. Ce lieu formel, c'est l'ordre même de l'Univers ; or cet ordre est stable ; il est donc raisonnable de dire que le lieu est absolument et simplement immobile. »

Nifo n'ignore pas que les *Juniores* formulent diverses objections à l'encontre de cette opinion de Gilles de Rome ; ces objections, il les réduit à deux chefs principaux :

ejus, ad Græcorum exemplarium veritatem ab eodem Augustino quam fidissime castigatis : Averrois Cordubensis in eosdem libros proœmium, ac commentaria, cum ipsius Augustini Suessani refertissima expositione, annotationibus, ac postremo in omnes libros recognitionibus, castigatissima conspiciuntur... Venetiis. Apud Hieronymum Scotum, MDLIX.

(1) ARISTOTELIS STAGIRITÆ *de Cœlo et Mundo libri quatuor, e græco in latinum ab* AUGUSTINO NIPHO PHILOSOPHO SUESSANO *conversi, et ab* EODEM *etiam prælara, neque non longe omnibus aliis in hac scientia resolutiore aucti expositione...* Venetiis, apud Hieronymum Scotum, MDXLIX.

(2) AUGUSTINI NIPHI *Expositio in libros de physica auscultatione*, comment. in lib. IV ; éd. cit., fol. 294.

« En premier lieu, il est possible ou tout au moins concevable que le Ciel entier subisse une translation dans la direction d'une de ses parties, sans que la Terre éprouve aucun changement ; l'ordre de la Terre dans l'Univers serait changé, bien que son lieu ne le fût pas.

« En outre, le lieu n'est pas une substance, mais un accident attribué à la surface terminale du contenant ; or, cette surface peut changer d'instant en instant ; l'ordre de cette surface par rapport à l'ensemble de l'Univers change en même temps, car l'attribut change nécessairement lorsque le sujet est remplacé par un autre sujet. »

Les objections sont puissantes ; elles ont conduit les Scotistes et les Occamistes à rejeter l'opinion de Gilles Colonna. Les arguments par lesquels Nifo prétend les réfuter semblent peu convaincants.

A la seconde, il répond que certains attributs peuvent passer, sans changement, d'un sujet à l'autre ; la lumière, à son avis, en est un exemple ; par là, il contredit à l'enseignement à peu près unanime de la Scolastique ; selon cet enseignement, la propagation de lumière consiste en la génération d'un éclairement au sein d'un corps qui était primitivement obscur et en la destruction d'une qualité semblable au sein du corps qui était primitivement éclairé.

La première objection contraint Nifo d'entendre de deux manières différentes la relation d'un corps à l'ensemble de l'Univers. On peut, d'une part, considérer la relation de ce corps à l'Univers naturel ; cette relation-là changera si l'on déplace l'ensemble de l'Univers tout en maintenant le corps immobile. On peut, d'autre part, considérer la relation de ce même corps à certains repères mathématiquement définis, à certains pôles imaginaires par exemple ; alors, si l'Univers se meut, les pôles réels sont changés, mais les repères définis mathématiquement, mais les pôles imaginaires demeurent invariables.

Pour rétorquer une des objections formulées, à l'encontre de la théorie de Gilles de Rome, par l'École de Paris, Nifo se voit forcé d'invoquer l'un des principes essentiels de cette École, savoir, que les termes fixes par rapport auxquels on juge du

repos et du mouvement des corps ne sont pas des corps existant réellement et d'une manière concrète, mais des êtres géométriques purement conçus.

L'influence de l'École de Paris se fait d'ailleurs sentir à plusieurs reprises au cours du commentaire que nous analysons. Tout en rejetant la théorie de Burley, qui confère l'immobilité à l'*ubi* et non point au lieu, tout en admettant avec Gilles de Rome que, pour le corps *naturel* en mouvement, c'est le lieu formel qui est immobile, Nifo s'exprimait de la manière suivante au sujet du corps en mouvement *pris d'une manière absolue* : « En ce sens, le lieu est immobile selon la raison, car chaque fois qu'on le considère, on trouve qu'il est le même, bien qu'il soit autre en réalité. » Par là, il attribuait à la *ratio loci* non l'immobilité réelle, mais l'immobilité *par équivalence,* si bien définie par les Scotistes et les Occamistes.

En la *recognitio* qui suit le commentaire que nous avons étudié, Nifo regrette cette concession faite aux *Juniores*. « Dans les commentaires, dit-il, nous admettions cette opinion. Le lieu, en effet, peut être considéré de deux points de vue : ou bien comme lieu d'un corps mû d'un mouvement absolument quelconque, ou bien comme lieu d'un corps mû d'un mouvement naturel. Nous disions alors que le lieu considéré du premier point de vue était immobile par équivalence. Considéré au second point de vue, le lieu était pour nous simplement immobile, car il consistait en un rapport qui demeurait numériquement toujours le même. »

Mais en sa *recognitio,* Nifo ne se contente plus de ces opinions ; un principe lui semble maintenant incontestable ; c'est que toute considération sur l'immobilité du lieu est subordonnée à la possession d'un certain objet fixe : « Quel que soit le mouvement dont nous voulions parler, quel que soit le mobile dont le lieu nous préoccupe, il ne semble pas que l'on puisse attribuer l'immobilité à ce lieu si ce n'est par rapport à quelque chose de fixe. » Et ce quelque chose, ce n'est plus, sans doute, un terme géométrique, doué d'une pure existence conceptuelle ; bien que Nifo ne le dise pas formellement, ce doit être quelque corps concret. Un peu plus loin, d'ailleurs, il enseignera que ce repère fixe est formé par le centre et par

les pôles du Monde ; il déclarera que le lieu est la réunion de la surface contenante et d'un rapport, de soi immobile, au centre et aux pôles immuables; ce rapport est le lieu formel, qui est donc immobile, tandis que le lieu matériel se meut sans cesse.

Rejetant ainsi ce qu'il avait autrefois emprunté aux Scotistes et aux Occamistes, Nifo reprend dans toute sa pureté la doctrine de Gilles de Rome et, avec elle, le postulat averroïste sur lequel elle est fondée, la nécessité de corps concrets absolument fixes auxquels tout mouvement local est rapporté.

L'orbite suprême a un lieu accidentel, et ce lieu est le centre du Monde. « C'est là, dit Nifo en son commentaire (1), ce qu'Averroès, d'une manière absolument claire, a eu l'intention d'enseigner. Et moi, dans ma jeunesse, je défendais sans relâche l'opinion d'Averroès, et j'assurais qu'elle exprimait d'une manière non douteuse la pensée d'Aristote. Mais aujourd'hui, après avoir lu le texte grec d'Aristote et l'avoir examiné avec attention, j'affirme plutôt que cette opinion est folie et qu'elle n'atteint nullement le but proposé. » C'est donc à la théorie de Thémistius que se range le philosophe de Sessa, non sans tenir compte, en son commentaire, de l'exposition de saint Thomas d'Aquin et de la discussion de Jean de Jandun.

Il est moins sévère pour Averroès dans la *recognitio* qui suit son commentaire ; à cette proposition : Le Ciel est logé par son centre, il cherche à donner un sens qui lui paraisse acceptable ; il y parvient en entendant par *Ciel* non pas l'orbe suprême, mais l'ensemble de toutes les sphères célestes, par *centre* non point le globe terrestre central, mais la masse de tous les éléments. Ainsi interprétée, en effet, cette proposition s'accorde parfaitement avec la doctrine de Thémistius ; mais, à coup sûr, elle n'exprime plus la pensée du Commentateur.

En 1506, Nifo plaisantait au sujet de l'enthousiasme juvénile avec lequel il avait accueilli la théorie d'Averroès qu'il devait bientôt traiter de folie ; en 1514, il se range de nouveau au nombre des partisans de cette doctrine.

Il admet pleinement avec Aristote que le mouvement du Ciel

(1) Agostino Nifo, *loc. cit.*, fol. 301.

requiert l'immobilité de la Terre, et il se pose cette question (1) : A quel titre ce mouvement exige-t-il cette immobilité ? Voici la réponse :

« Le Ciel qui se meut requiert l'existence d'un corps immobile, et cela de trois manières différentes, comme lieu, comme matière, comme forme.

« Comme lieu, d'abord, car le centre immobile est le lieu du Ciel, comme le dit Averroès aux commentaires 43 et 45 du quatrième livre des *Physiques*.

« Comme matière, non comme matière en laquelle il soit contenu, ni comme matière de laquelle il soit formé, mais comme matière autour de laquelle il soit disposé.

« Comme forme, enfin, car en la définition de tout mobile est impliquée l'existence d'un objet fixe. En effet, un corps quelconque est dit se mouvoir lorsqu'il se comporte différemment d'instant en instant par rapport à une chose qui demeure en repos ; ce terme fixe est supposé, est conçu en la définition même du mouvement. Partant, les animaux mortels ont besoin, pour se mouvoir, d'un corps fixe, et le Ciel aussi, bien que d'une autre manière. Les animaux mortels ont besoin d'un corps fixe à la fois à titre de soutien, afin d'y appuyer leurs instruments de locomotion, et à titre de repère immobile, requis par la définition même du mouvement ; le Ciel n'a besoin d'un corps fixe que parce que la définition du mouvement le requiert...

« Albertilla s'élève contre cette exposition. Averroès a déclaré que la force de la conclusion qu'il s'agit de prouver est tirée de la proposition formulée au *De motibus animalium*, selon laquelle tout corps qui se meut requiert un corps immobile... Albertilla prétend que cette autorité n'a rien à voir à la question, car Aristote y parle seulement du mouvement des animaux mortels... Il dit, en outre, que les épicycles se meuvent, bien qu'ils ne possèdent en eux aucun corps autour duquel s'accomplisse leur révolution.

« Mais ce sont là de frivoles répliques. Aristote affirme d'une manière entièrement générale que tout mouvement requiert un

(1) AUGUSTINI NIPHI *Expositio in libros de Cœlo et Mundo* ; lib. II ; éd. cit., fol. 81.

objet fixe ; il l'affirme aussi bien des mouvements du Ciel que des mouvements des animaux mortels ; la preuve en est qu'après avoir formulé cette proposition, il ajoute : Tous les dieux et toutes les déesses, réunissant leurs forces, ne pourraient mouvoir l'ensemble de la Terre... Quant à ce petit orbe, à cette sorte d'œil que l'on nomme épicycle, ce n'est pas un corps réel ; nous dirons ailleurs comment on peut, sans y avoir recours, expliquer les phénomènes. »

Discussion aigre, et même empreinte de mauvaise foi, des théories d'Albert de Saxe, déclaration contre le système de Ptolémée, rien ne manque à ce commentaire de ce qui peut rendre plus évident le retour de Nifo aux doctrines averroïstes.

A suivre.

PIERRE DUHEM,

Correspondant de l'Institut de France,
Professeur de Physique théorique
à la Faculté des Sciences de Bordeaux.

LES DEUX ASPECTS DE L'IMMANENCE

ET LE PROBLÈME RELIGIEUX (1)

Le but de cet ouvrage est d'opposer à l'immanence absolue, doctrine fondamentale du monisme, la théorie de l'immanence relative, que l'auteur présente comme distinctive de la philosophie aristotélicienne et chrétienne.

« Elle la philosophie opposée au christianisme a pour principe que l'univers est constitué dans une *immanence absolue*, qu'il ne dépend point d'une puissance supérieure : Dieu, s'il existe, n'est qu'un idéal ou ne se réalise que « dans le cosmos avec ses imperfec- « tions et ses lacunes ». — En face d'elle, le christianisme, sans rien nier de l'énergie des causes secondes ni de la fécondité des activités immanentes à l'homme ou à l'univers, professe que ces activités ne jouissent que d'une immanence relative. » (Préface, XXX et XXXI).

Les mots, en philosophie, lorsque leur signification n'est pas suffisamment définie, expliquée, exemplifiée, disent à peu près tout ce qu'on veut leur faire dire. Il était donc à propos de préciser le sens des expressions *immanence* et *immanence relative*, d'autant plus que, parmi les philosophes de la vieille école, on rencontre encore des arriérés qui ne se rendent pas un compte exact de leur propre immanentisme. L'auteur, sans doute pour répondre à ce desideratum, pose à la même page de la préface une définition de l'immanence. Toutefois, on peut regretter que la portée de cette notion fondamentale et celle de l'immanence relative qui doit y être comprise ne soit pas précisée de prime abord de façon à prévenir toute équivoque.

Voici la définition : « *L'immanence est le caractère de toute activité qui trouve dans le sujet où elle réside son principe et sa fin (in manere).* » L'activité immanente trouve-t-elle dans l'agent son *premier* principe et sa fin *dernière?* Cette conception conviendrait aux monistes, qui identifient tous les agents avec l'Absolu. Ce n'est évidemment

1 Par Ed. Thamiry. Paris, Bloud, 1908.

pas celle de l'auteur. Il faut donc entendre que, dans l'agent doué d'activité immanente, se trouvent seulement le principe *immédiat* et la fin *prochaine* de ses actes. La notion d'immanence relative ne paraît pas susceptible d'un autre sens.

S'il en est ainsi, la notion présentée par M. Thamiry rappelle aussitôt l'enseignement des scolastiques, qui appellent immanente l'action dont le terme est dans l'agent lui-même. Il y a deux différences simplement apparentes : 1° les scolastiques parlent d'action immanente et non d'activité immanente, mais : *potentia per actum cognoscitur et denominatur*. Donc rien de neuf de ce côté ; 2° d'autre part, les scolastiques s'abstiennent de dire que l'action a son principe dans l'agent, et leur abstention est facile à comprendre, car la proposition omise est une tautologie.

Avec cela nous voici en face d'une autre difficulté très grave. Les scolastiques, en effet, enseignent très expressément avec Aristote que l'activité immanente est *exclusivement propre* aux êtres vivants. Or, M. Thamiry n'admet nullement cette exclusion. Il veut bien reconnaître ici que l'activité des vivants est *le type* de l'activité immanente, mais il va bientôt affirmer que l'immanence relative consiste dans les raisons séminales, lesquelles embrassent les virtualités actives et passives de tous les êtres finis, vivants ou non vivants, et il poursuivra cette identification dans tout son livre. Ainsi l'immanence relative de M. Thamiry, qui nous avait tout l'air d'une notion scolastique, se trouve de fait dans un antagonisme évident avec la théorie de l'action immanente caractéristique des vivants.

Malgré les inconvénients résultant de l'imprécision d'une notion fondamentale, il serait injuste de presser trop l'auteur à propos d'une définition rudimentaire donnée en dehors du corps de l'ouvrage. La conception de l'immanence relative ressortira progressivement des belles pages dans lesquelles M. Thamiry nous en racontera l'histoire, avec autant de talent que d'érudition, et nous en signalera les applications authentiques ou hypothétiques.

Le chapitre Ier débute donc par une étude historique de l'idée d'immanence. La conception des semences du monde et celle des raisons nécessaires dont procèdent toutes choses, toutes deux mises au jour par les premiers philosophes, finissent par se fusionner en celle des λόγοι σπερματικοί. C'est ainsi que d'Anaxagore et Démocrite on parvient aux stoïciens. La théorie de ceux-ci n'est autre que l'immanence absolue, car Dieu est la raison séminale du monde, et le nom même de Dieu ne représente que l'énergie universelle. C'est le monisme matérialiste, auquel Philon et les gnostiques opposeront une sorte de

monisme idéaliste revêtu des formules de l'émanatisme. L'auteur nous fait voir la notion d'immanence absolue mêlée au manichéisme des Ve et VIe siècles, au rationalisme médiéval, au faux mysticisme du XIVe, au panthéisme des hellénistes de la Renaissance et surtout à celui de Spinoza. Il croit retrouver dans la monadologie de Leibnitz le dynamisme immanent des stoïciens. Viennent ensuite les disciples et les adversaires de Kant, les idéalistes et les positivistes modernes, dont les œuvres ne sont que des variations plus ou moins scientifiques exécutées sur le thème moniste.

On ne s'étonne pas de voir l'auteur quelque peu disposé à rattacher le Démiurge de Platon aux théories de l'immanence absolue, mais on peut être surpris de voir figurer en cette compagnie la conception aristotélicienne de l'ὄρεξις. L'auteur traite de celle-ci à la page 4 et à la page 41. Cette vague notion, à laquelle Aristote n'a donné presque aucun développement, est qualifiée par M. Thamiry de remarquablement précise, et représentée par lui comme un obscur désir qui travaille la matière. De l'existence d'un pareil élément psychique dans les êtres corporels et *a fortiori* dans les êtres spirituels, M. Thamiry conclut : « Mais puisqu'on ne désire pas ce qu'on ne connaît pas, ce désir suppose quelque lueur de connaissance. Donc, selon Aristote, il y a dans tous les êtres des *énergies adaptées* à un but, qu'elles poursuivent avec *une certaine intelligence :* double qualité, qui de ces énergies fait de véritables *raisons séminales* » (p. 41).

Une telle conclusion peut sembler étrange aux philosophes familiarisés avec les théories péripatéticiennes sur la distinction tranchée des êtres vivants et des non-vivants et sur celle de leurs divers modes d'action. Aristote s'est-il ici formellement contredit ? La logique interprétative ne nous engage-t-elle pas à expliquer, si possible, la théorie la plus vague et la moins développée, de façon à conserver celle que le Stagirite a traitée *ex professo* dans plusieurs leçons ? Un texte de la métaphysique, cité par M. Thamiry lui-même, pourrait nous suggérer une explication de l'ὄρεξις en harmonie avec le reste de la doctrine aristotélicienne. « L'Être immuable meut comme objet d'amour. Tel est le principe auquel sont suspendus le Ciel et la Terre. »

Nous savons que, pour Aristote, le Ciel ou les astres sont la cause efficiente plus ou moins éloignée, mais universelle, de toute l'activité des corps à la surface de la terre. Nous savons aussi que les mouvements et révolutions des astres, dont dépendent les variations de leur influence sur les corps terrestres, procèdent de l'action incessante de moteurs *spirituels* constamment liés aux astres eux-mêmes. Nous concevons très bien que ces moteurs spirituels, soumis à l'influence

de l'Être immuable qui les meut, soient les véritables sujets de l'ὄρεξις, qui, par leur intermédiaire, mettrait en branle l'univers. Le Ciel d'abord, la terre ensuite, *mediante cœlo,* seraient « suspendus à ce principe ».

On nous objectera peut-être que le désir de mettre Aristote d'accord avec lui-même nous rend trop ingénieux ; du moins n'avons-nous fait que mettre en valeur des notions purement aristotéliciennes, tandis que l'effort fait pour découvrir sous l'ὄρεξις les raisons séminales a fait interpréter celle-ci dans le sens d'un panpsychisme qui jure avec l'ensemble des théories péripatéticiennes.

L'auteur, dans le même chapitre, nous propose la notion génuine de l'immanence relative, c'est-à-dire des *raisons séminales,* telle qu'elle a été conçue par saint Augustin et précisée par saint Thomas. Le Docteur angélique nous avertit tout d'abord que le terme de raisons séminales ne s'applique aux êtres non-vivants qu'en vertu d'une métaphore, mais l'usage de cette métaphore étant admis (comme il l'était encore au moyen âge et ne l'est plus aujourd'hui), on entend par raisons séminales toutes les virtualités actives et passives des êtres finis, tant vivants que non-vivants. Saint Thomas propose même d'étendre par voie d'analogie la théorie des raisons séminales à l'ordre surnaturel.

Telle est la notion adoptée par l'École. A ce propos, nous regrettons que M. Thamiry n'ait pas jugé à propos de distinguer formellement la conception si précise des raisons séminales des applications et des essais d'application qu'en ont fait les docteurs scolastiques après saint Augustin. Ces applications, souvent divergentes ou hésitantes, parfois fondées sur de prétendues observations dont la science a fait justice, sont très loin d'avoir la valeur de la théorie elle-même.

Après Mgr d'Hulst, M. Thamiry rend les mots *virtutes activas et passivas* par *énergies actives et passives.* Ni le langage des philosophes grecs, ni celui des physiciens modernes, ne nous autorise à accoupler les notions d'énergie et de passivité. L'énergie latente et potentielle, que les physiciens opposent à l'énergie actuelle, n'est rien moins que passive. C'est tout simplement une énergie qui ne se manifeste pas par un mouvement perceptible aux sens ; telle la tension de la vapeur dans un vase clos et chauffé ou celle d'un arc qui demeure bandé. Il paraît donc rationnel de traduire simplement les termes : *virtutes activas et passivas,* par *énergies et réceptivités.* Ce sont ces énergies et réceptivités de chacun des êtres finis qui constituent ses raisons séminales, ou, pour parler un langage mieux assorti à la mentalité de nos contemporains, ses *conditions évolutives.*

Au chapitre II, l'auteur développe d'abord les conséquences de

l'immanence absolue au point de vue métaphysique, religieux et moral. Cet exposé est très animé et relevé par des rapprochements heureux. La réfutation des conclusions monistes sera donnée plus loin *in extenso*. Suivant la méthode qu'il a adoptée, M. Thamiry mobilise sans retard la théorie des raisons séminales contre les doctrines monistes. Il décrit les avantages que la philosophie peut retirer de cette théorie. La doctrine des raisons séminales (ou de l'évolutivité) fait ressortir l'activité propre des corps, explique leurs changements d'état, jette même la lumière sur le fait de la communication des substances. C'est parce qu'il y a corrélation entre l'énergie de l'agent et la réceptivité du patient que la causation est possible. Il n'est pas jusqu'au miracle qui ne trouve une explication partielle dans les raisons séminales exploitées par la toute-puissance divine.

Au chapitre III apparaît la solution moniste de l'énigme de l'univers. La théorie de l'évolution descendante, dont la forme classique est l'émanatisme, paraît avoir prédominé jusqu'au XIXe siècle. La chute de l'Absolu, imaginée par Schelling, marque un des derniers aspects de cette doctrine. Actuellement, c'est par l'évolution ascendante ou le progrès de l'Absolu qu'on veut tout expliquer. La théogonie et la cosmogonie sont les deux faces du même problème. L'évolution doit tout accaparer et tout expliquer, même la terminologie de la dogmatique chrétienne, à moins qu'on ne juge plus simple de supprimer tout ce qui rappelle le surnaturel, comme le souhaitent les positivistes avancés.

M. Thamiry réfute successivement et avec vigueur les deux formes du monisme. L'une et l'autre sont impuissantes à fournir une explication rationnelle de l'ordre du monde ; l'une et l'autre identifient des notions irréductibles, telles que celles de l'absolu et du relatif, de l'intelligence et de la matière. A la page 81, l'auteur accentue une des contradictions les plus flagrantes des monistes, qui admettent un commencement absolu dans l'organisation du monde et ensuite nient la liberté, sous prétexte qu'elle implique un commencement absolu.

Dans une note, il fait une allusion aux objections formulées contre le libre arbitre au nom du principe de la conservation de l'énergie et s'étonne que ces objections survivent encore aux « lumineuses explications » fournies par les savants et les philosophes. Hélas ! Parmi les défenseurs les plus convaincus du libre arbitre, il en est plus d'un qui trouvent fort peu satisfaisantes au point de vue de la mécanique rationnelle la plupart de ces lumineuses explications.

Au chapitre IV, M. Thamiry s'engage dans l'étude des théories particulières destinées à expliquer l'organisation du monde. Il fait prompte

justice des théories spencériennes de l'*instabilité de l'homogène* et de la *ségrégation différentielle*, puis il développe l'hypothèse de l'explication par les raisons séminales. Les virtualités actives et passives communiquées par le Créateur à un petit nombre d'éléments matériels à l'origine de l'univers suffisent-elles à expliquer par leur évolution la variété et la multiplicité des espèces, tant inorganiques que vivantes, et généralement toute l'harmonie du Cosmos?

Ici, deux questions s'imposent à l'analyse, questions nettement distinctes et que l'auteur n'a pas assez détachées. La première est de savoir si « Dieu a tout créé d'une seule fois », ou, pour parler avec plus de précision, si tous les effets immédiats de l'acte créateur intemporel ont été simultanés. La deuxième peut s'énoncer ainsi : Les raisons séminales desquelles dépendait l'évolution de l'univers étaient-elles originairement attachées à des germes ou à des quasi-germes aussi nombreux et aussi variés que les espèces auxquelles ils devaient donner naissance, ou au contraire reposaient-elles dans un petit nombre d'éléments desquels les espèces tant minérales qu'organiques devaient sortir plus tard à des échéances marquées, sans nouvelle manifestation directe de la puissance créatrice? C'est l'étude de ce double problème qui va constituer la partie la plus originale du livre.

Pour résoudre le premier, M. Thamiry se fonde sur l'interprétation augustinienne du *Deus simul omnia creavit*, interprétation abandonnée, comme on sait, par la plupart des exégètes contemporains. Cependant, saint Thomas, comme le rappelle M. Thamiry, s'était montré favorable à cette même interprétation dans son commentaire sur le deuxième livre des *Sentences*.

L'auteur cite en note un texte tiré de la *Somme théologique* et tendant à prouver que, dans cet ouvrage qui nous transmet généralement la pensée définitive de saint Thomas, le saint docteur incline toujours vers l'exégèse augustinienne, comme plus propre à soustraire l'Écriture aux sarcasmes des incrédules. Cependant, le lecteur qui prendra la peine de recourir au texte cité par M. Thamiry (part. I, l. LXVIII, art. 1, in c.) verra que, dans cet article, saint Thomas, en rappelant les règles de l'herméneutique rationnelle, ne fait pas la moindre application de ses formules à la théorie de la création simultanée. Tout l'article se rapporte à la question de savoir s'il faut ou non attribuer la création du firmament au second jour, et saint Thomas tient comme saint Augustin que l'on peut soutenir l'affirmative ou la négative, suivant les sens attribués au mot firmament.

Cependant, saint Thomas traite *ex professo* dans la *Somme* la ques-

tion de la création simultanée ou non (part. I, l. LXXIV, art. 2), et cette fois ne marque pas la même faveur pour l'opinion augustinienne. Il présente les raisons pour et contre avec une parfaite impartialité : « *ut igitur neutri sententiæ præjudicetur utriusque rationibus respondendum est* ». Après cela, il laisse au lecteur à décider, mais ne décide rien lui-même.

M. Thamiry apporte en outre un argument de raison en faveur de l'interprétation augustinienne. « Cette solution d'ailleurs est postulée par la méthode d'économie, qui recommande de ne pas supposer de multiples interventions divines, alors que les causes secondes suffisent à l'explication de l'ordre universel. » Nous avons indiqué plus haut le sens précis de ce terme un peu oratoire d'intervention divine. La raison d'économie mise en avant par l'auteur semble plutôt débile quand on songe aux *interventions divines* qui se produisent à tout instant de la durée pour appeler à l'existence les âmes humaines, beaucoup plus nombreuses que toutes les espèces connues. D'autre part, les données *positives* de la science ne sont rien moins que favorables à l'admission du rôle que M. Thamiry se montre disposé à attribuer, d'après saint Augustin, aux causes secondes dans l'évolution de la matière primitive. J'aurai à discuter cette prétention et les raisons sur lesquelles elle se fonde un peu plus loin.

L'auteur a un autre argument. Après avoir développé assez longuement la thèse que les corps sont réellement causes et qu'il y a en eux des principes actifs et passifs ou des raisons séminales, il conclut que ce que les raisons séminales sont de nos jours, « elles pouvaient l'être à l'origine : les principes des progrès futurs » (p. 110).

Rien de mieux, mais pour tirer de là une conclusion favorable à la théorie augustinienne, il faudrait prouver que de nos jours même le progrès comporte de fait les transmutations admises dans la théorie en question. C'est toujours la même pétition de principe.

Au chapitre IV, l'auteur aborde le problème de la vie et de l'évolution. C'est ici qu'il traite la deuxième question relative aux origines. En supposant admise l'hypothèse augustinienne de la création simultanée, dans quelles conditions les raisons séminales ont-elles été confiées à la matière primitive ?

L'auteur produit ici un texte de saint Thomas : « *Deus in ipsa creatione indidit ipsis elementis virtutem seu rationes quasdam, ut ex eis virtute Dei, vel stellarum, vel seminis, possint animalia produci.* » (Quæst. disp. q. IV, *de potentia*, art. 2 ad 23. Il faut une grande bonne volonté pour trouver dans ce texte un éclaircissement sur la nature et la portée des raisons séminales. La particule disjonctive

trois fois répétée nous met en face de l'hypothèse de la création successive des espèces, de celle d'une fécondation par influence sidérale et de celle de l'intervention successive des semences attachées d'une manière quelconque à la matière. Ici comme partout, le saint Docteur se garde bien de rien définir sur les principales applications de la théorie des raisons séminales à la cosmogonie.

A la vérité, M. Thamiry croit pouvoir rejeter l'hypothèse des germes créés à l'origine au nom des données de la géologie, mais ces données, inconnues à saint Thomas, ne peuvent nous servir à définir sa pensée.

L'auteur apporte ensuite (p. 129) un texte qui lui semble plus formel : « Certains disent qu'au troisième jour les plantes ont été produites en actes selon leurs espèces, ce qui s'accorde à première vue avec la lettre (du texte), mais Augustin dit que cela signifie : la terre a produit les herbes et les arbres dans leur cause, c'est-à-dire qu'*elle a reçu la capacité de les produire;* et il confirme son interprétation par l'autorité de l'Écriture. » (*Gen.*, II, 4.) (*Somme théologique*, p. I, q. LXIX, art. in c.) M. Thamiry, esquivant la suite du texte, ajoute aussitôt : « Ces grands docteurs n'hésitent donc pas à regarder l'apparition des vivants comme une étape de l'évolution universelle qui, suivant une loi de nature, amène les êtres de la puissance à l'acte par un progrès régulier. »

Cette manière de présenter la doctrine de saint Thomas donne à penser que le Docteur angélique adhère purement et simplement à la doctrine de saint Augustin sur la question des raisons séminales confiées à la terre à l'origine, et cette supposition a des conséquences assez graves ; car, à la page suivante, M. Thamiry reconnait que la conception augustinienne ne recule pas devant l'hypothèse de la génération spontanée : « elle la considère comme possible, elle l'énonce même expressément ». Cependant le lecteur qui prendra la peine de relire l'article cité de la *Somme théologique* verra que saint Thomas, après avoir exposé l'interprétation augustinienne du verset de la Genèse sans la qualifier, expose ensuite l'opinion des autres docteurs avec les arguments à l'appui, et le dernier de ces arguments qui clôt le corps de l'article est celui-ci : « *Unde dignanter Scriptura dicit : germinet terra herbam virentem et facientem semen ; quia scilicet sunt productæ perfectæ species plantarum ex quibus semina aliarum oriuntur ; nec refert ubicumque habeant vim seminativam, utrum scilicet in radice, vel in stipite, vel in fructu.* » On remarquera que le mot *aliarum*, tant par raison grammaticale qu'en vertu du contexte, représente *plantarum* et non *specierum*. Ainsi saint Thomas laisse tout en

suspens. Cela n'empêche pas M. Thamiry d'écrire (pp. 133 et 134) : « Si un savant réussissait à mettre dans ces circonstances favorables (à la génération spontanée) une matière contenant les raisons séminales en question, un disciple de saint Augustin ou de saint Thomas ne s'étonnerait pas de voir naître un vivant ; il y trouverait au contraire la plus magnifique confirmation de son hypothèse. »

Je me permettrai ici une remarque. Je me suis attaché un peu longuement à rectifier une interprétation forcée de la pensée de saint Thomas sur la portée des raisons séminales ; ce n'est pas que j'attribue une grande valeur à l'autorité du Docteur angélique en matière de biologie générale, mais c'est afin de dissiper les illusions auxquelles le prestige de ce grand nom peut donner naissance et aussi pour faire ressortir la sage réserve, trop peu imitée de nos jours, avec laquelle saint Thomas s'est abstenu de se prononcer formellement sur des matières qui sont proprement du domaine des sciences d'observation.

M. Thamiry lui-même évite de se déclarer formellement pour la génération spontanée et la transmutation des espèces, mais il quête à toutes les portes des arguments en faveur des susdites théories. Il va maintenant faire appel à la science ; cette partie de l'argumentation est à bien des égards la plus intéressante.

L'auteur mentionne plusieurs fois les découvertes (?) de M. Leduc, qui prétend avoir réalisé par les forces physiques les phénomènes de nutrition, d'organisation et de croissance, et il ajoute : « Ce sont là de beaux résultats, qui éclaireront la mécanique cellulaire. » Il y a lieu de s'étonner que M. Thamiry, dans un livre paru en 1908, paraisse ignorer la critique aussi sévère qu'autorisée faite des prétentions de M. Leduc à l'Académie des Sciences, d'abord par M. Gaston Bonnier, le 23 décembre 1906, puis le 21 janvier 1907 par M. d'Arsonval rapportant une note de MM. Charron et Goupil. Tous ces savants nient catégoriquement, au nom de l'expérience, les faits avancés par M. Leduc. Le premier s'exprime ainsi : « On ne trouve là ni assimilation, ni augmentation de substance initiale, ni organisation, ni appareil circulatoire. Le précipité chimique qui se forme est identique sur tous les points, et le phénomène cesse lorsque la réaction s'arrête. » De même, les expérimentateurs cités par M. d'Arsonval ont reconnu que ni *le poids ni la nature* des substances que l'on prétendait *assimilées par les pseudoplantes* ne subissent de modification et qu'il n'y a pas ombre de nutrition.

De même que beaucoup de découvertes du même genre, qui ont fatigué l'attention des Académiciens, la création de M. Leduc est allée

rejoindre le Bathybius et la Monère. Il semble que les philosophes et les théologiens, au lieu de s'empresser à mettre en valeur les nouveautés à couleur scientifique, agiraient prudemment en suspendant leur jugement jusqu'à ce que l'opinion du plus grand nombre des savants fût fixée sur des matières qui sont de leur compétence.

Toutefois, il faut reconnaître que la science moderne a enregistré des faits positifs d'évolution plus dignes d'attention que les inductions de M. Leduc et desquels M. Thamiry croit pouvoir tirer un argument en faveur de la puissance transformatrice des raisons séminales. Il s'agit des faits d'évolution brusque ou de progrès spasmodique mis en lumière principalement par M. Hugo de Vries. La variation soudaine ou le *saltus naturæ* est considéré comme indiscutable par la plupart des savants. Nombre d'entre eux y voient une variation ou transmutation au sens spécifique. Cependant le jugement de la science n'est pas et ne peut être fixé sur ce point.

Pour qu'on soit fondé à affirmer l'apparition d'une nouvelle espèce, il faut que les représentants du type qui vient de surgir soient reconnus *définitivement* féconds entre eux et inféconds avec le type ancestral. Les produits des variations lentes ou de l'hybridation ont toujours fini par revenir au type ancestral ou par s'éteindre. Il convient donc de laisser les produits de la variation brusque livrés à eux-mêmes dans le même milieu que le type originel, et cela pendant un temps dont la durée ne saurait être déterminée *a priori*, temps qui pourra être fort long, afin qu'on puisse juger de l'impossibilité de la régression et de la possibilité de la conservation. La probabilité de la régression paraît d'autant plus forte que l'on a des raisons pour ne voir entre la variation brusque et la variation lente qu'une différence de degré; le saltus serait la règle. Or, le produit de la variation lente se perd fatalement par régression lorsque le type nouveau est replacé dans le milieu primitif. D'où une induction peu favorable à la variation brusque interprétée au sens spécifique; cette difficulté n'est pas la seule.

Il y a donc lieu d'attendre que la reprise des expériences de M. de Vries par des savants d'une haute compétence appartenant à différentes écoles, reprise soutenue pendant un temps assez long pour *exclure* la supposition rationnelle d'un saltus ultérieur dans le sens de la régression, vienne obliger les biologistes et les philosophes eux-mêmes à modifier la notion d'espèce, mais nous n'en sommes pas là, et il est difficile de préjuger quand nous en serons là.

Toujours en faveur de la même doctrine, M. Thamiry cite en note un passage d'Aristote. (*De la Génération*, l. III, c. XI.) « Les animaux

et les plantes naissent dans la terre et dans l'eau, parce qu'il y a de l'eau dans la terre et parce qu'il y a de l'air dans l'eau, et que dans tout cela il y a une chaleur vivifiante, de sorte qu'on peut dire que tout est plein d'âme et de vie. Aussi les êtres ne tardent-ils pas à s'organiser dès que cette chaleur est circonscrite et renfermée en eux » (p. 134).

Ce passage, dans lequel le philosophe développe les conditions favorables à l'organisation qui se rencontrent dans les milieux terrestres et aquatiques, n'exclut en aucune façon la présence des germes, non plus qu'un passage de saint Thomas (*Somme théologique*, p. I, q. LXXXI, ad 1um) sur *la vertu* donnée primitivement aux éléments pour la production des animaux, vertu qui, d'après un passage déjà cité du saint Docteur, doit être actionnée par Dieu, par les astres ou par les semences.

Bien volontiers, nous reconnaissons avec M. Thamiry que « ces hypothèses n'ont rien qui les condamne. » Cependant nous devons ajouter qu'elles ont contre elles les présomptions fondées exclusivement sur les données *positives* de la science et que l'opinion *générale* des docteurs catholiques ne s'est aucunement prononcée pour l'extension de la théorie des raisons séminales à la génération spontanée et au transformisme ; elle ne pouvait d'ailleurs se prononcer que sur des raisons scientifiques. Aussi croyons-nous que chercher dans une doctrine aussi incertaine une nouvelle base d'opérations pour la philosophie et l'apologétique serait mal servir l'une et l'autre.

Le chapitre VI est intitulé : Le problème de l'âme. Sous ce titre l'auteur traite de la substantialité et de la personnalité de l'âme ou plutôt du sujet humain. Il réfute avec autant d'éclat que de vigueur les objections bien connues des monistes contre l'unité personnelle de l'individu humain et contre la pluralité des individus dans l'univers, et rappelle le témoignage direct et indiscutable de la conscience au sujet de l'unité personnelle du moi.

Cependant, il croit que l'observation interne ne suffit pas à nous assurer que notre moi, dans la région vague où son activité devient inconsciente, conserve une véritable personnalité. « Mais au-delà de la zone éclairée, dans ces arrière-fonds de l'être cachés à nos yeux par les insondables ténèbres de l'inconscient, que se passe-t-il? Notre moi ne se rattache-t-il pas à quelque substance universelle, au point de n'être plus indépendant de tout sujet d'inhérence, c'est-à-dire au point de n'être plus en soi, de n'être plus une réelle substance? En ce domaine l'observation est impuissante à solutionner le débat ; il faut en appeler au raisonnement et chercher si des faits, que nous con-

statons, exigent — sous peine de ne pouvoir se produire — la distinction radicale du moi d'avec la nature universelle. Or, le fait moral de la responsabilité aussi bien que le fait psychologique de la liberté ne se comprennent pas sans l'indépendance du sujet en qui ils se passent » (p. 165).

Nous nous permettrons de faire remarquer que les faits de la liberté et de la responsabilité, qui accusent avec beaucoup de netteté l'indépendance et l'individualité du moi conscient, ne prouvent rien contre la fusion supposée du moi avec la substance universelle dans les « ténèbres de l'inconscient ». La réponse à faire à cette supposition est beaucoup plus simple. Se figurer une région du moi absolument inconsciente *sous tous rapports*, c'est imaginer ce qui n'est ni observé ni observable. Seule la conscience définie ou indéfinie, la subconscience, qui est encore la conscience prise à l'un des stades de son évolution, peut m'assurer de ce qui est *moi* ou de ce qui est *de moi* dans les phénomènes auxquels je suis mêlé. Sortir de l'observation interne pour chercher dans l'interprétation du fait de la liberté la preuve de l'unité du moi, c'est vouloir prouver une donnée immédiate par d'autres qui la supposent.

La théorie des raisons séminales fait son apparition dans ce chapitre pour expliquer l'individuation de l'âme. Les raisons séminales de l'âme et du corps qui s'unissent, raisons corrélatives, expliquent l'individualité du composé. L'auteur ne distingue pas l'unibilité spécifique de l'âme à un corps, laquelle n'individue rien, de l'unibilité numérique, laquelle n'individue effectivement l'homme que lorsque *le fait de l'union* est accompli. En quel sens la seconde peut-elle être considérée comme une actuation de la première ? D'autre part, comment l'individuation du composé assure-t-elle à l'un des co-principes et non à l'autre une survivance individuelle ? Ici comme en d'autres endroits de son livre, M. Thamiry soulève des problèmes fort complexes que l'intervention des raisons séminales est loin de simplifier et dont il se contente d'indiquer ou même d'effleurer la solution.

Le chapitre VII traite du dogme, et l'auteur attire d'abord notre attention sur ce fait que « c'est la mentalité religieuse du peuple que se disputent la doctrine de l'*immanence absolue* et celle de l'*immanence relative*, l'une représentant l'esprit panthéiste ou athée, l'autre l'esprit chrétien » (p. 173). Voilà l'immanence relative devenue la tessera de la philosophie chrétienne en vertu d'un mandat jusqu'ici peu connu.

M. Thamiry rappelle ensuite les attaques portées au dogme par les

vulgarisateurs du monisme. Il cite Jules Guesde, M. Buisson, le petit catéchisme laïque et socialiste de Léonie Rouzade, et montre bien que l'antagonisme de la franc-maçonnerie contre le catholicisme est aujourd'hui inspiré par la conception de l'immanence absolue. Il expose les principales théories antichrétiennes de notre temps. Certains libres penseurs réclament avec M. Buisson l'adaptation du dogme à la science ; d'autres postulent avec M. Lechartier la dissolution progressive des symboles ; d'autres enfin, comme M. Le Roy, veulent supprimer toute conception intellectualiste du dogme et y substituer celle du primat de l'action.

M. Thamiry propose, sans y insister, une solution simpliste au conflit entre la science et la croyance. On se contenterait de nier avec Pasteur, avec MM. Blondel et Duhem, la réalité et même la possibilité du conflit. Science, d'une part, métaphysique et foi, d'autre part, sont comme des lignes « placées en des plans différents ». Cette image de lignes placées en des plans *différents*, pour figurer deux courants d'idées qui ne peuvent se rencontrer, est de nature à faire rêver. Il est clair que l'on veut parler ici non de plans différents, mais de plans *parallèles*, mais un tel lapsus commis dans une citation entre crochets produit une impression fâcheuse. Quant à la négation du conflit, on peut dire qu'elle est vraie *en un sens*. Ce n'est pas la *science* qui attaque la croyance, ce sont des savants (et des ignorants) ; ce n'est pas la *croyance* qui attaque la science, ce sont des croyants et des incroyants. Toutefois on ne peut considérer cette thèse comme démontrée sans une énorme pétition de principe, car c'est précisément à la prouver que tend le principal travail de l'apologétique.

Quant à la prétention qu'auraient quelques-uns de se dispenser de cette démonstration en affirmant simplement l'existence de deux ordres d'idées parallèles, c'est-à-dire incommunicables, elle entraîne des conséquences inacceptables, telle que l'impossibilité de prouver rationnellement l'existence de Dieu. On aurait aimé à rencontrer ici un peu de critique de la part de M. Thamiry.

L'auteur, après avoir réfuté les principales objections monistes contre le dogme, passe au problème de la morale (chap. VIII). Toute cette partie est apologétique, et les arguments, comme de juste, diffèrent peu de ceux qui ont été produits depuis une vingtaine d'années par les plus illustres défenseurs du christianisme. Plusieurs des réponses ont cependant un cachet d'actualité, et la théorie de l'immanence relative permet à M. Thamiry de produire des arguments *ad hominem* contre M. Le Roy et les autres philosophes qui ont fait du principe

d'immanence *un dogme à rebours*. La critique des morales issues du monisme est une des meilleures parties de ce livre. C'est Mgr d'Hulst mis au point et documenté. Les conséquences absurdes des théories monistes sur l'évolution sont déduites avec une logique vigoureuse qui ne laisse point place à une réplique raisonnable. Inutile d'ajouter que les *raisons séminales* se présentent en fin de chapitre comme le nom propre des énergies intellectuelles et morales innées dans l'homme.

Le chapitre IX nous apporte le problème de l'apologétique. L'auteur montre sans peine que la solution moniste est l'équivalent d'une suppression du dogme. Il mentionne ensuite la méthode d'immanence de M. Blondel et cite ce passage de la *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* : « Il est légitime de montrer que le progrès de notre volonté nous contraint à l'aveu de notre insuffisance, nous conduit au besoin senti d'un surcroît » (p. 38).

M. Thamiry signale à propos un fait dont les partisans de la méthode d'immanence n'ont pas tenu un compte suffisant, à savoir qu'il est des hommes chez lesquels on ne rencontre *aucune* vie religieuse appréciable. On ne peut donc faire autant de fond que le propose M. Blondel sur *les états de conscience anonymes* dans lesquels interviendrait d'une façon plus ou moins occulte l'élément surnaturel.

M. Thamiry part de là pour déterminer la limite de la méthode d'immanence ; son étude théologique, brève et judicieuse, est digne d'attention. Il fait ressortir la confusion entre les deux ordres naturel et surnaturel commise par le P. Laberthonnière, et le caractère subjectif et essentiellement variable de l'apologétique conduite suivant la méthode dite d'immanence. Cette méthode, ne pouvant se traduire par des formules générales et n'étant revêtue d'aucun caractère scientifique, n'est plus une véritable méthode ; c'est la pratique d'un art, une sorte de *manuductio ad veritatem*. M. Thamiry, sans doute par courtoisie, n'urge pas les conséquences de cette constatation. Il aurait pu demander ce que les apologistes de la nouvelle école prétendent ajouter aux industries employées par les missionnaires et les convertisseurs de tous les temps qui, à l'exemple de saint Paul, ont approprié avec autant de zèle que d'intelligence leurs procédés d'auscultation et de persuasion aux conditions subjectives des individus et des races. Quoi qu'il en soit, l'auteur peut aisément tirer la conclusion pratique de la fine analyse de M. Thamiry.

L'ouvrage se termine par un très court chapitre sur l'ascension de l'homme vers son Exemplaire divin. C'est bien ainsi que devait se conclure cet intéressant travail. C'est de l'évolution en général et sur-

tout de l'évolution humaine qu'il s'agit dans tout ce livre. L'auteur a voulu rectifier cette notion d'évolution faussée par le monisme ; il a produit une réfutation solide et brillante des principaux sophismes issus de la théorie de l'immanence absolue et une démonstration péremptoire de la part faite par la philosophie classique à l'activité et aux conditions évolutives des êtres matériels. Voilà des titres en considération desquels le lecteur pardonnera à l'apologiste les applications hasardées qu'il a faites de la théorie fort élastique des raisons séminales à l'interprétation de faits contestés et d'hypothèses mal assises.

P.-J. CUCHE.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

J. Grasset : *Introduction physiologique à l'étude de la philosophie.* 1 vol. in-8° de XI-368 pages, ALCAN, Paris, 1908.

Cet ouvrage est composé de dix conférences faites à l'Université de Montpellier, pour les élèves de philosophie. Le très distingué clinicien qu'est M. Grasset n'a pas dédaigné de résumer, à leur intention, les données physiologiques nécessaires pour avoir des notions précises en psychologie.

Il faut souligner cette collaboration féconde des Facultés. On a cru trop longtemps qu'un candidat à la licence de philosophie trouvait à la Faculté des Lettres tous les éléments de sa formation. Cette erreur a fait le plus grand mal aux études philosophiques ; nous avons eu des littérateurs, nous n'avons presque pas eu de philosophes. La philosophie s'éloigne heureusement de plus en plus de la conception littéraire, pour se rapprocher des sciences. C'est ce que l'on a compris en divers endroits, et notamment à Montpellier. M. Gaston Milhaud, agrégé de mathématiques et professeur de philosophie à la Faculté des Lettres, a fait appel, pour la formation de ses propres élèves, à ses collègues des Facultés voisines. C'est sur sa demande que M. le Dr J. Grasset a inauguré l'enseignement de la physiologie pour les philosophes. Il ne pouvait pas être question d'un enseignement technique, comme celui que donne M. Grasset aux futurs médecins. L'élève de philosophie n'a pas besoin de connaître les détails de l'anatomie et de la physiologie. Aussi, pour faire ces conférences, ne suffit-il pas d'être très compétent. Il faut en outre être psychologue, il convient même d'avoir l'esprit philosophique. L'Université de Montpellier a la chance de posséder un des hommes les plus distingués sous tous ces rapports. M. Grasset a su se borner en physiologie aux questions qui intéressent la physiologie. Il s'est surtout attaché à faire connaître les résultats de l'anatomie et de la physiologie sur les diffé-

rents appareils du système nerveux et la manière de les interpréter pour l'étude de l'esprit. « M. Grasset s'est dit, écrit dans la *Préface* M. Antoine Benoist, recteur de l'Académie de Montpellier, qu'après avoir entendu ses dix leçons, les élèves de philosophie ne seraient sans doute ni des médecins, ni des anatomistes, mais qu'ils auraient sur les sujets les plus importants que traite la psychologie, par exemple la sensation et la perception, l'attention, la mémoire, la volition, quelques notions physiologiques, à la fois générales et précises, suffisantes pour s'orienter dans leurs études. Programme modeste, si l'on veut ; mais quiconque a l'habitude de l'enseignement se rendra compte des qualités nécessaires pour le remplir : il y faut un don rare entre tous, celui de savoir se mettre au niveau de ses auditeurs, et de les mener par degrés, assez lentement pour être suivi sans peine, assez rapidement pour éviter l'ennui et la fatigue, jusqu'aux idées essentielles qui doivent frapper leur attention et rester gravées dans leur souvenir. On verra, en lisant ce volume, comment M. Grasset a su donner à son enseignement un caractère à la fois élevé et élémentaire, évitant de faire parade de sa science, élaguant tout ce qui est inutile, ne disant rien qui n'aille au but. »

M. Milhaud a demandé à d'autres collègues le concours que lui avait accordé si libéralement M. Grasset. Qu'il nous suffise d'énumérer les sujets traités dans cet enseignement complémentaire : les *grandeurs fondamentales, longueurs, masses, temps*, la *force*, les *principes de l'énergétique*, les *théories de l'émission et de l'ondulation ; l'idée de fonction*, la *logique* et la *mathématique ;* la *géométrie et l'expérience ;* les *approximations successives de la science, où en sont les théories de Darwin ;* les *théories de Lamarck et celles de Darwin ;* la *responsabilité au point de vue biologique ;* le *rôle de la logique dans la formation du droit ;* la *méthode historique.*

Ces conférences étaient ouvertes et attiraient non seulement les étudiants en philosophie, mais encore les étudiants en droit, en médecine et en sciences.

Nous applaudissons avec enthousiasme à cet enseignement complémentaire de la philosophie, destiné à exciter la curiosité intellectuelle et l'amour de la science qui doivent être l'âme du philosophe. A la Faculté de Philosophie de l'Institut catholique de Paris, vingt leçons sont données aux élèves de philosophie sur la physique et la chimie ; vingt sur le système nerveux et vingt sur la pathologie mentale.

Ces conférences complémentaires de philosophie sont nécessaires à la formation des jeunes philosophes. Mais il est essentiel qu'elles soient faites non point par des manœuvres comme on en rencontre

parmi les professeurs de sciences, même dans l'enseignement supérieur, mais par des savants qui ont l'esprit scientifique et à qui ne manque pas non plus l'esprit philosophique.

E. P.

L. Büchner : *L'homme selon la science. Son passé, son présent, son avenir.* Traduit de l'allemand par le Dr Letourneau. 1 vol. in-8°, avec 37 gravures sur bois, Paris, Schleicher frères. Prix : 2 francs.

L'auteur de *Force et Matière* n'est pas inconnu des lecteurs français. Son matérialisme est assez vulgaire, mais il est du moins sincère et tolérant. L. Büchner est mieux élevé que beaucoup de matérialistes contemporains (un Haeckel par exemple) qui emploient comme méthode l'injure et les procédés les moins avouables de la polémique. Le Dr Büchner est convaincu de la vérité du matérialisme : c'est son droit, et il a le droit aussi d'exposer ses idées à ceux qui veulent bien l'écouter. Mais il avait le souci d'être *au point,* et je doute fort qu'il eût approuvé la publication tardive en langue française de l'*Homme selon la science.* Le livre date en effet de 1869, et, depuis cette époque, les idées des savants ont passablement évolué. C'est, si l'on veut, un document historique ; ce n'est pas une étude au courant de la science actuelle : or, en ces matières délicates, la mise au point est une nécessité et une question de probité.

Nous ne suivrons donc pas le Dr Büchner dans les réponses quil fait aux trois problèmes : D'où venons-nous ? — Qui sommes-nous ? — Où allons-nous? Les réponses sont faciles à deviner : 1° Les découvertes archéologiques prouvent l'antiquité de l'homme. — 2° Les recherches biologiques montrent que l'humanité est sortie de l'animalité par une lente évolution. — 3° Notre destinée est purement terrestre, et les efforts de l'homme doivent se borner à l'amélioration de notre condition terrestre. Préparer le bonheur des générations futures, tel doit être notre idéal.

Certes, cet idéal est borné, mais il ne manque pas d'une certaine grandeur. Les hommes qui se font les serviteurs désintéressés de l'humanité future méritent le respect. Mais les individus qui luttent et qui souffrent ont le droit de se demander si vraiment tout finit à la mort, et si cette solution est conforme à la justice.

F. M.

L. Vialleton, professeur à la Faculté de Médecine de Montpellier : *Un problème de l'Évolution. La théorie de la récapitulation des formes ancestrales au cours du développement embryonnaire* Loi biogénétique fondamentale de Hæckel. 1 vol. in-8° de 240 pages avec 4 planches hors texte, Montpellier, Coulet et fils; Paris, Masson, 1908. Prix : 6 fr. 50.

« Ce travail, déclare l'auteur dans son *Avant-propos*, renferme la substance et la documentation de conférences faites, cet hiver, à la Faculté des Lettres de Montpellier, aux étudiants en philosophie. » Mais il s'adresse à un public plus étendu et qui comprend, outre les philosophes, les amateurs de science et même les naturalistes de profession : il faut donc remercier M. Vialleton de l'avoir publié.

C'est en effet un travail remarquable par la clarté et la probité de l'exécution. Sur dix chapitres, quatre sont consacrés à l'historique de la question (les trois premiers et le neuvième) ; de cet historique même ressortent les conclusions de l'auteur, et un lecteur au courant de l'embryologie moderne peut se dispenser de lire les chapitres intermédiaires. Cependant, malgré la modestie de M. Vialleton qui prétend effectuer seulement une « mise au point » du problème, ils renferment des vues relativement neuves, notamment sur la question des *corrélations architecturales* dont l'auteur montre l'importance, en se basant sur ses propres travaux. Enfin, le volume se termine par une bonne bibliographie, qui distingue avec soin les traductions des originaux.

Les esprits simplement informés des choses de la biologie acceptent encore aujourd'hui, comme une donnée incontestable, la théorie du parallélisme des formes embryonnaires des animaux supérieurs et des formes permanentes des animaux inférieurs, devenue la théorie de la récapitulation des formes ancestrales au cours du développement, et à laquelle Hæckel a donné un si grand relief en la baptisant *loi biogénétique fondamentale*. Suivant Hæckel, l'ontogenèse (développement de l'individu) reproduit en abrégé la phylogenèse (développement de l'espèce), en sorte qu'on peut lire dans le développement embryonnaire des animaux supérieurs l'histoire du règne animal tout entier. L'embryologie comparée fournirait en quelque sorte la preuve directe de l'évolution des êtres au cours des âges, et en particulier de la descendance de l'homme. Le procédé est, en effet, séduisant, et les tableaux généalogiques de Hæckel ont plus fait pour la vulgarisation des doctrines transformistes que les livres mêmes de

Darwin. La chose vaut la peine qu'on y regarde de près ; l'histoire de la théorie du parallélisme à elle seule sera féconde en enseignements.

Cette théorie, formulée timidement peut-être par *Aristote*, en tout cas par *Harvey*, a été énoncée catégoriquement, au début du XIXe siècle, par l'Allemand *Meckel* et le Français *Serres*, disciple d'*Et. Geoffroy-Saint-Hilaire ;* mais bientôt les critiques de *Von Baer* lui portaient une atteinte sérieuse. Revivifiée par le triomphe du transformisme, elle prenait avec *F. Müller* une forme plus satisfaisante et atteignait son apogée avec *Hæckel*, qui en faisait le pivot de son système. Depuis, elle a été vigoureusement attaquée par *Koelliker*, *Hensen*, *Keibel*, *Ed. Perriet* (qui lui substitue la notion de tachygenèse), et surtout par *Oscar Hertwig*, qui, à la fin de son gros *Traité d'embryologie comparée et expérimentale des Vertébrés* (1906), récapitule toutes les critiques antérieures, et porte à la loi biogénétique des coups décisifs.

Aujourd'hui, on peut dire que la théorie du parallélisme, sous la forme saisissante que lui donnait Hæckel, a vécu, et l'on peut répéter après Hertwig : « La chaîne ancestrale d'une espèce se laisse aussi peu construire par l'ontogenèse que par le mode d'observation de l'anatomie comparée, lorsque celle-ci lie entre elles, *dans des séries génétiques idéales*, des formes qui en réalité ne sont pas descendues les unes des autres. » Hertwig propose donc de remplacer la loi de Hæckel par la loi de la « récapitulation des formes qui obéissent aux lois du développement organique et vont du simple au complexe », qui est, en somme, la négation de la loi biogénétique. De la théorie du parallélisme il ne subsiste plus que la constatation d'une certaine analogie entre le développement des organes dans les animaux supérieurs et celui des mêmes organes que l'anatomie comparée rapproche dans l'échelle des êtres ; mais il s'agit d'un parallélisme idéal, subjectif, qui ne permet pas de reconstruire le passé.

Signalons seulement quelques-uns des arguments d'Hertwig, qui nous paraissent, comme à M. Vialleton, sans réplique : 1° l'œuf avec les ébauches accumulées en lui, d'où sort actuellement un animal, est tout à fait différent de la cellule primitive d'où est sortie l'espèce ; 2° les organes des embryons sont devenus *embryonnaires*, et ne correspondent nullement à des organes développés ; 3° les embryons des vertébrés supérieurs ne ressemblent jamais à des animaux inférieurs, et sont déterminés de bonne heure : *chaque embryon ne fait que son propre développement ;* 4° dans l'ontogenèse, tous les organes ne présentent pas un développement progressif. Beaucoup, comme l'œil et les bran-

chies, ne montrent aucune étape réalisée dans la série des formes permanentes, etc. Enfin, la théorie de Hæckel est étroitement liée à l'hypothèse d'une chaîne unilinéaire des êtres, hypothèse à peu près universellement abandonnée. Si le lecteur désire des preuves, il les trouvera en abondance dans le livre de M. Vialleton.

Comme historien des sciences, je félicite sans restriction M. Vialleton de l'objectivité de son exposé, du choix de ses citations et de la précision de ses références : ce sont qualités qui ne se rencontrent pas souvent dans les travaux de ce genre ! Il n'est pas toujours possible de remonter aux sources authentiques ; du moins, chacun a le devoir d'indiquer les sources auxquelles il a puisé. Je ne suis malheureusement pas assez autorisé pour juger la partie proprement scientifique du travail, mais je puis en louer la parfaite clarté et la grande opportunité. Ce sont des travaux de ce genre qui font avancer les questions : travaux nettement circonscrits et exécutés par des spécialistes compétents ! Aux dissertations générales sur le transformisme, je préfère les études d'un paléontologiste comme M. Depéret ou d'un embryogéniste comme M. Vialleton. Avec eux, on a conscience d'avancer, et de ne plus se payer de mots et de formules. Grâce à eux, la doctrine transformiste est en train de se transformer singulièrement.

F. MENTRÉ.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES [1]

Albert Bayet : *L'idée de bien. Essai sur le principe de l'art rationnel.* 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 3 fr. 75, Félix ALCAN, éditeur.

Les sociologues distinguent la science des mœurs et l'art moral : l'une étudie la réalité morale, l'autre l'améliore. Mais comment parler d'amélioration sans faire appel à une idée de bien ? Et comment faire appel à une idée de bien sans soulever à nouveau les vieux problèmes métaphy-

1 Pour la rapidité de l'information et en attendant le compte rendu détaillé qui pourra en être fait, nous publions une note bibliographique des livres qui nous sont envoyés. Ces notes ne sont qu'une annonce et n'ont aucun rapport avec le compte rendu critique qui pourra être fait dans la suite sur le même livre.

siques ? L'auteur de ce livre a essayé de répondre à ces questions en se plaçant à un point de vue positif.

Dr J. Grasset, professeur de clinique médicale à l'Université de Montpellier, associé national de l'Académie de Médecine : *L'Occultisme hier et aujourd'hui, le Merveilleux prescientifique*, deuxième édition, corrigée et augmentée avec une préface de M. Émile Faguet, de l'Académie française. 1 vol. in-8° écu de (0,200 × 0,130) 472 pages. Prix : 5 francs. Coulet et fils, Montpellier, 1908.

Bien des phénomènes considérés *hier* comme occultes ne le sont plus *aujourd'hui*. Parmi ces faits actuellement *désoccultés* et devenus scientifiques, l'auteur passe en revue : le magnétisme animal et l'hypnotisme, les mouvements involontaires inconscients (tables tournantes, pendule explorateur, cumberlandisme avec contact), les sensations et la mémoire inférieures (fausses divinations, cristallomancie, réminiscences et faux jugements de psychisme inférieur), enfin l'association des idées et l'imagination inférieures (transes et romans des médiums).

Pour les faits qui restent encore occultes à l'heure actuelle et dont la démonstration expérimentale n'est pas encore faite, mais peut-être recherchée et espérée, il les divise en deux groupes : 1° faits dont la démonstration, si elle est possible, paraît, en tous cas, lointaine : télépathie et prémotions, apports à grande distance, matérialisations de fantômes; 2° faits dont la démonstration paraît moins éloignée et, en tous cas, doit être recherchée tout d'abord : suggestion mentale et communication directe de la pensée, déplacements voisins sans contact (lévitation et raps), clairvoyance.

Sur tous ces points, l'auteur expose les conditions que devront remplir les expériences de l'avenir pour établir scientifiquement l'*existence,* non encore démontrée, de ces faits.

Gaston Sortais, ancien professeur de Philosophie : *Manuel de Philosophie* rédigé conformément au dernier programme de la classe de Philosophie-Lettres. Fort vol. in-8° cavalier, xxxii-984 pages, P. Lethielleux, Paris.

L'auteur s'attache à traiter avec ampleur les questions renfermées dans le Programme. Son livre est abondamment documenté et mis au courant des nouveaux problèmes de la science contemporaine. L'étude des inclinations et des passions, au chapitre de la sensibilité : la théorie de la perception extérieure et de l'origine des connaissances dans l'analyse de l'intelligence ; celle du déterminisme, au chapitre de la volonté, présentent des développements précis et importants. A noter aussi le chapitre de la psychologie comparée, sur les rapports spéciaux du physique et du moral ; à noter aussi les 200 pages substantielles où a été condensée l'histoire de la philosophie. Voici la division de l'ouvrage : I. Psychologie expérimentale. — II. Logique. — III. Morale. — IV. Esthétique. — V. Métaphysique. — VI. Histoire de la Philosophie.

Ce manuel est le résumé du *Traité de Philosophie* du même auteur.

F. Strowski, Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Bordeaux : *Saint François de Sales.* 1 vol. in-16 de la collection *La Pensée chrétienne.* Prix : 3 fr. 50 ; *franco :* 4 francs. Librairie Bloud et Cie, 4, rue Madame, Paris-VIe.

L'incomparable auteur de l'*Introduction à la Vie dévote* a exercé sur la vie chrétienne une influence qui, depuis trois cents ans, semble devenir tous les jours plus profonde et plus étendue. M. Strowski, professeur à l'Université de Bordeaux, bien connu par ses travaux sur saint François de Sales et sur l'histoire du sentiment religieux au XVIIe siècle, s'est chargé de faire le choix des extraits de saint François ; il a accompagné ces extraits de substantielles notices.

PÉRIODIQUES

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE

(Février 1908.)

Pacifisme et Patriotisme. Thèse : M. *Ruyssen.* — Discussion : MM. *Borel, Bouglé, Buisson, Durkheim, d'Estournelles de Constant, Halévy, Lacombe, Parodi, Prudhommeaux, Rauh.*

I

La question traitée par M. Ruyssen à la séance de la Société française de Philosophie du 30 décembre dernier présente un intérêt d'actualité qui nous engage à donner quelque étendue à notre analyse (1).

Qu'est-ce d'abord que le pacifisme tel que l'entend M. *Ruyssen?* — Le mot « pacifisme », dit-il, désigne à la fois « la doctrine et la propagande dont l'objet commun est d'établir entre les nations, par le moyen du droit, une paix durable ». Il faut remarquer immédiatement que chacun des termes de cette définition, *propagande, nations, droit, paix durable*, soulève des difficultés. Je ne reprendrai pas chacune de ces questions, qui n'ont pas été toutes discutées à fond ; je n'envisagerai que l'idée de patrie, qui est apparue comme la plus importante, et comme celle dont dépend en grande partie la question du sens et de la portée du pacifisme.

En effet, le *pacifisme,* tel qu'il a été défini par M. *Ruyssen,* implique l'existence des nations, le maintien des patries à peu près telles qu'elles existent actuellement. C'est en ce sens que M. *Ruyssen,* qui est l'adversaire du nationalisme, peut néanmoins parler du « *prin-*

(1) Ainsi qu'il arrive le plus souvent, la discussion ne s'est pas développée, au cours de cette séance, d'une manière parfaitement systématique et coordonnée. Pour plus de clarté, nous ne nous astreindrons pas à reproduire, dans notre compte rendu, l'ordre dans lequel les différents interlocuteurs ont présenté leurs remarques.

cipe essentiellement « nationaliste » du pacifisme » (p. 34). Si donc on conteste la validité de l'idée de patrie, si l'on admet que les internationalistes ont raison, ou encore plus simplement et d'une manière plus positive, si l'on fait voir que, en fait, l'histoire nous montre que les patries actuellement existantes ne sont pas intangibles, qu'elles changeront de forme et d'étendue, que devient alors le pacifisme ?

M. *Halévy* a fait remarquer que le « procédé précis que propose M. *Ruyssen* pour résoudre à l'avenir les conflits internationaux c'est l'arbitrage, c'est-à-dire un ensemble de nations qui se considèrent comme sensiblement égales entre elles, également souveraines, — et soumettant les questions qui les séparent à un tribunal impartial » (p. 64). En somme, cette doctrine suppose, en gros, le maintien, en Europe, du *statu quo*. Or, une telle supposition ne semble pas d'accord avec les enseignements de l'histoire. A supposer même qu'il n'y ait pas de guerres, et que les nations conservent à peut près les frontières qu'elles ont actuellement, on peut être assuré qu'elles ne continueront pas à conserver leur puissance respective et à se faire équilibre : le doute n'est pas permis sur ce point. Voyons, par exemple, ce qui s'est passé dans l'Europe occidentale depuis une quarantaine d'années : il n'y a pas eu de guerres, et pourtant d'immenses changements s'y sont produits et ne cessent de s'y produire ; telle nation reste stagnante au point de vue de la richesse et de la puissance économique ; d'autres, au contraire, se sont prodigieusement développées. Si l'on suppose qu'il n'y ait pas de guerre, comme le disent les pacifistes, tout nous invite à penser que ce mouvement se poursuivra ; on peut donc être assuré que, dans un temps relativement rapproché, l'équilibre actuel entre les nations sera complètement détruit ; dès lors, une condition indispensable au fonctionnement normal de l'arbitrage que le pacifisme rêve d'instituer entre les nations fera défaut. « Il semble donc, conclut très justement M. *Halévy*, que la solution des conflits internationaux par l'arbitrage ne vaille que dans des limites assez étroites et qui auraient besoin d'être précisées » (p. 65).

La réponse de M. *Ruyssen* à cette objection est assez significative. Il ne lui paraît pas impossible que des remaniements territoriaux importants se produisent pacifiquement ; l'histoire nous en montre quelques exemples. Le *Zollverein* a contribué à l'unité allemande ; — cf. aussi la séparation de la Suède et de la Norvège. Mais surtout, il insiste sur cette idée que, en fait, actuellement, l'arbitrage peut éviter des guerres ; et cela suffit pour qu'on soit fondé à le considérer comme excellent.

Ces réponses à une objection qui peut sembler très sérieuse limitent singulièrement le sens et la portée du pacifisme, et donnent le sentiment très net qu'il nous met en présence d'une doctrine incomplète. Il semble bien, comme la suite de la discussion va nous le montrer, que certaines questions très graves, très complexes et liées aux problèmes essentiels de la vie et de l'évolution sociale contemporaine dominent le pacifisme. Or, rien n'est plus significatif que son attitude singulière vis-à-vis de ces questions et les difficultés auxquelles il se heurte lorsqu'elles se présentent à lui.

II

Voici par exemple l'idée de Patrie ; nous avons vu que cette idée est essentielle au pacifisme. Or, à propos de la patrie, se posent des problèmes auxquels le *nationalisme*, d'un côté, l'*internationalisme*, de l'autre, donnent des solutions diamétralement opposées, mais, somme toute, nettes et cohérentes. Les nationalistes jugent le pacifisme dangereux, parce qu'il a pour effet indirect d'affaiblir l'idée de patrie ; les internationalistes, au contraire, reprochent au pacifisme de vouloir maintenir les patries qui, disent-ils, sont le véritable obstacle à la paix universelle. Le pacifisme se trouve donc, du fait même de l'idée de patrie, pris en quelque sorte entre deux feux, et il apparaît avec évidence qu'il ne peut se dispenser d'avoir, sur ce grave problème, une doctrine nette. Reprenons donc la question, voyons comment on l'a posée à M. *Ruyssen*, et quelles réponses il y a faites.

C'est M. *Durkheim* qui, le premier au cours de cette séance, l'a présentée avec sa fermeté et sa netteté habituelles. — Deux choses, a-t-il dit, sont certaines : 1° Nous ne pouvons nous passer de l'idée de patrie, « car nous ne pouvons vivre en dehors d'une société organisée, et la société organisée la plus haute qui existe, c'est la Patrie. Aussi, en ce sens, ajoute-t-il, l'antipatriotisme m'a-t-il toujours semblé une véritable absurdité » (p. 45). 2° Et, d'autre part, « nous avons envers la patrie d'ores et déjà constituée, dont nous faisons partie en fait, des obligations dont nous n'avons pas le droit de nous affranchir ». (*Ibid.*) Mais, cela posé, il faut ajouter que, « par-dessus cette Patrie, il en est une autre qui est en voie de formation, qui enveloppe notre Patrie nationale : c'est la Patrie européenne ou la Patrie humaine. Or, cette Patrie-là, dans quelle mesure devons-nous la vouloir ? Devons-nous essayer de la réaliser, de hâter son

avènement ; ou bien faut-il jalousement et à tout prix maintenir l'indépendance de la patrie présente à laquelle nous appartenons » ? (*Ibid.*) En d'autres termes, « dans quelle mesure devons-nous vouloir notre Patrie envers et contre tout ? Dans quelle mesure devons-nous vouloir cette autre Patrie qui n'est encore qu'un idéal, mais un idéal qui est pourtant en train de se réaliser » (p. 46) ? En somme, ajoute M. *Durkheim*, ma question pourrait encore se formuler ainsi : « Si nous étions des Allemands d'avant 1870, devrions-nous vouloir la formation de la grande Patrie allemande, ou maintenir jalousement l'autonomie de la petite Patrie locale ? Si nous vivions au moyen âge, devrions-nous travailler à la formation de la grande Patrie française ou rester obstinément attachés à la petite Patrie provinciale ? Le même problème se pose aujourd'hui pour nous dans des termes un peu différents » (p. 47).

A la question ainsi posée M. *Ruyssen* répond qu'il ne saurait affirmer « que sur ce problème difficile il y ait unanimité de doctrines dans le parti de la paix qui est avant tout un parti d'action » (p. 47). En fait, à cette séance même de la Société de philosophie, des divergences se sont manifestées entre pacifistes. Car, tandis que M. *Ruyssen* n'hésite pas à dire qu'à son avis « la plus grande vérité est dans l'internationalisme », M. *d'Estournelles de Constant* déclare qu'il ne peut « même pas concevoir un tout qui serait formé par l'ensemble des Patries fondues et réunies ; et il croit que ce qu'il faut désirer, c'est seulement la collaboration, la coopération des patries conservant néanmoins leur individualité, leur autonomie » (p. 48).

Dans ses réponses M. *Durkheim* a indiqué brièvement que cet idéal n'est conforme ni aux indications que nous fournit l'histoire, ni même, semble-t-il, aux véritables intérêts du pacifisme. L'histoire, en effet, nous montre toujours les petites patries venant de se fondre dans les grandes ; et il n'y a rien qui permette de penser que ce mouvement s'arrêtera devant nos patries actuelles (1). Et, d'autre part, il semble que le vrai pacifisme doive se proposer pour but de faire tous ses efforts pour que ce mouvement se continue le plus pacifiquement possible. En effet, d'après la définition qu'en donne M. *Ruyssen*, le

(1) « Je fais remarquer en terminant, ajoute M. *Durkheim*, que le mot d'*internationalisme* ne me paraît pas très propre à exprimer la conception que je viens d'indiquer. Tel qu'il est couramment entendu, l'internationalisme tend à ne tenir aucun compte des patries existantes ni, d'une manière générale, de la nécessité d'une Patrie. Il a quelque chose de niveleur. Il ne voit pas, en général, qu'une société internationale, une fois réalisée, prendrait nécessairement, à son tour, le caractère d'une Patrie, d'une collectivité solidement organisée » (p. 47-48).

pacifisme veut fonder la paix sur le droit. Or, « maintenir la paix ne cessera d'être une simple aspiration morale pour devenir une réalité juridique qu'autant qu'il existera une société organisée, chargée de la faire respecter. Le droit, en effet, ne peut passer dans les faits que s'il s'appuie sur un État qui le sanctionne. Et ce qui fait que le Pacifisme laisse froid un certain nombre d'esprits qui haïssent d'ailleurs la guerre, c'est que, cette question fondamentale étant évitée, ils ne voient pas bien comment les revendications des pacifistes peuvent être autre chose que des *desiderata,* incontestablement légitimes, mais peu efficaces, de la conscience morale » (p. 47).

M. *Lacombe* présente quelques remarques au sujet de ce qui vient d'être dit; il trouve dans l'histoire des enseignements autres que ceux qu'en tire M. *Durkheim ;* il fait remarquer que si elle nous montre que de petites nations viennent se fondre dans des nations plus grandes, on ne peut pas dire que ce mouvement soit continu, sans arrêts et même sans retours en arrière, puisque nous voyons de grands empires qui se sont défaits. D'autre part, le passé n'est pas comme un miroir où l'on puisse apercevoir l'image complète du futur, et il n'est pas impossible que des systèmes de faits nouveaux, dont nous apercevons déjà l'ébauche, ne deviennent capables d'amener la suppression des guerres, même si les patries subsistent. Les conventions internationales jouent déjà dans les relations entre peuples un rôle considérable, qui paraît devoir s'étendre, se développer indéfiniment ; il n'est pas illégitime de penser qu'elles arriveront à entraîner la disparition des guerres, même en l'absence d'un organe spécial chargé de les faire respecter ; car elles pourraient tirer leur force de l'approbation des peuples, et de la poussée irrésistible de l'opinion publique et de la conscience morale.

III

Nous venons de voir l'intérêt capital que présenterait pour le pacifisme, au point de vue de la doctrine et de la cohérence dans les idées, une théorie nette relativement à la patrie. Il faut ajouter maintenant que l'état actuel des opinions l'invite en fait, d'une manière très pressante, à se prononcer catégoriquement. La question que M. *Durkheim* posait au pacifisme, et que celui-ci paraissait vouloir éluder, reparaît à peu près dans les mêmes termes si l'on passe du domaine de la théorie à celui de la pratique et de la propagande. Le pacifisme, comme doctrine d'action, entend maintenir les patries,

et par conséquent le patriotisme. Mais il est un fait certain, lui a-t-on objecté, c'est que le patriotisme tend à s'affaiblir. C'est un problème, dès lors, que de savoir comment on doit s'y prendre pour persuader des à gens qui n'en ont plus le sentiment très vif, qu'ils doivent aimer la patrie jusqu'au sacrifice? Sauf M. d'*Estournelles de Constant* qui est et veut être optimiste (1), tous ceux qui, au cours de cette séance, ont pris la parole sur cette question, ont reconnu qu'il y avait là une grosse difficulté. « Devant un auditoire ignorant, de culture rudimentaire, dit M. *Ruyssen,* comment prouver que l'attachement à la patrie est quelque chose de nécessaire à tous ? Il y a là une grave difficulté » (p. 36). M. *Parodi* fait la même remarque : « J'ai souvent traité ces questions dans les Universités populaires, et je suis obligé de constater que *Ruyssen* a raison. Oui, on a généralement beaucoup de peine à faire sentir, dans les milieux populaires, tout ce que la patrie contient de force vivante » (p. 51). M. *Bouglé* pense de même. « Si je fais appel aux expériences que j'ai pu faire — non seulement dans les Universités populaires, mais dans les réunions publiques, syndicales ou politiques — je crois constater la même impossibilité de faire comprendre à un ouvrier, par des démonstrations ou par des discours, la valeur de notre culture française, la nécessité de maintenir ses conditions historiques » (p. 59). Il ajoute que les chefs du mouvement syndicaliste font une propagande très active contre l'idée de patrie et que « ce que les jeunes générations paraissent voir de plus clair, ce qu'elles comprennent et aiment le mieux dans tout le socialisme, c'est l'antipatriotisme » (p. 60).

Voilà le fait : les masses populaires semblent emportées par un mouvement qui les éloigne chaque jour davantage du culte de la Patrie. Comment remédier à ce mal ? — Ainsi que l'a indiqué M. *Parodi*, cette question nous ramène au problème que M. *Durkheim* reprochait au pacifisme de ne pas poser et résoudre par une doctrine ferme. — A côté et au-dessus de la patrie de fait qui ne semble plus inspirer aux masses les sentiments d'amour et de sacrifice qu'elle leur inspirait naguère, n'y a-t-il pas et ne doit-il pas y avoir une autre patrie plus vaste, une patrie idéale qui serait plus juste et plus humaine, et qui ferait droit, plus que les patries actuellement existantes, aux aspirations que le peuple juge légitimes? C'est ainsi que se fait jour parmi les ouvriers l'idée d'une patrie nouvelle, qui serait formée, par exemple, par l'élargissement d'une seule classe sociale, par l'avènement du prolétariat international — Cet antagonisme, qui

(1) « Je suis optimiste, dit-il, c'est un de mes moyens d'action » (p. 55).

s'accentue de jour en jour davantage entre la patrie de fait et ce qu'on pourrait appeler « la patrie de droit », est mauvais. Mais comment l'empêcher? Selon M. *Buisson*, il faudrait, au lieu de railler ou d'insulter l'aberration antipatriotique, montrer à celui qui la partage et la professe que si son rêve d'une patrie idéale et plus juste est légitime et beau, et mérite de nous servir de point de direction dans notre marche vers l'avenir, il ne faut pourtant pas oublier que, pour le présent, nous avons des devoirs et que, parmi ces devoirs, sont ceux qui nous lient à l'existence et au maintien de notre patrie présente. — M. *Durkheim* à son tour, et avec plus de précision, a bien indiqué comment on peut légitimer la patrie de fait actuellement existante aux yeux des ouvriers antipatriotes qui n'accordent de place dans leurs aspirations qu'à la patrie nouvelle qu'ils imaginent formée par l'élargissement d'une seule classe sociale. « Une classe même élargie, dit-il, n'est pas et ne peut pas être une Patrie; ce n'est qu'un fragment de patrie, comme un organe n'est qu'un fragment d'organisme. C'est parce qu'il méconnaît cette vérité élémentaire que l'internationalisme est trop souvent la négation pure et simple de toute société organisée » (p. 52).

Cette indication de la manière dont on pourrait s'y prendre pour essayer de rendre de la force à l'idée de patrie fait appel à des idées que le pacifisme néglige ou méconnaît. Et peut-être est-ce là encore une des causes de sa faiblesse. Rien n'est en effet plus faux et plus vain que le procédé qui consiste à faire simplement l'éloge de notre propre patrie. « On célèbre, dit M. *Durkheim*, les vertus de la culture française, la supériorité de la démocratie, etc. C'est se placer sur un bien mauvais terrain. Car, en regard des mérites de notre patrie, il sera facile, les personnalités collectives n'étant pas plus parfaites que les personnalités individuelles, d'énumérer une longue liste de défauts ; et alors chacun fera pencher le plateau de la balance dans le sens où l'inclinent ses passions personnelles. Il faut justifier la Patrie de manière que l'explication qu'on en donne soit applicable à toutes les patries indistinctement, quelle que soit la forme de leur gouvernement (1). Il faut faire voir dans la Patrie *in abstracto* le milieu normal, indispensable à la vie humaine. Il n'est pas difficile de faire comprendre à l'ouvrier que même ses aspirations les plus chères supposent toujours, comme postulat nécessaire, une Patrie fortement organisée ; si bien qu'en essayant de détruire

(1) Cf. page 66. « Nous sommes capables d'aimer notre famille sans croire qu'elle est la plus parfaite qui soit ; pourquoi en serait-il autrement de la patrie ? »

les patries, il brise de ses propres mains le seul instrument qui lui permette d'atteindre au but où il tend » (p. 52).

En somme, on le voit, pour lutter contre l'antipatriotisme, il ne faut pas se contenter, comme le pacifisme a le tort de le faire, de développer les lieux communs relatifs à la patrie ; il faut être en possession d'une doctrine ferme et d'idées nettes. Et c'est là, à n'en pas douter, ce qui paraît lui manquer le plus.

Après l'exposé qui précède, notre conclusion peut être brève. Lorsqu'on lit l'exposé que M. *Ruyssen* a présenté, en commençant, de la thèse qu'il proposait à la Société de philosophie, on s'aperçoit qu'il y parle surtout du pacifisme et de ses moyens de propagande, et qu'il n'y traite pas directement et à fond de l'idée de Patrie. Mais la logique même de la question a entraîné le débat sur un autre terrain, et la discussion a roulé presque uniquement sur l'idée de patrie, et très peu sur le pacifisme.

Cela paraît très significatif du sens et de la valeur du pacifisme. Comme doctrine, le désir, comme dit M. *Ruyssen*, de ne « s'appuyer que sur un minimum de croyances communes » le conduit à être par trop incomplet, à ne pas poser les questions dans l'ordre correspondant à celui où elles se commandent réellement les unes les autres et à éluder des problèmes nécessaires et dont l'orientation du pacifisme lui-même dépend inévitablement. Il demeure ainsi sans bases solides, et flotte comme une ombre imprécise dans la région des aspirations sentimentales. Cette insuffisance doctrinale ne peut manquer d'être, en elle-même, une grave cause d'impuissance. Mais, en outre, dans la pratique cette faiblesse se traduit par les difficultés que rencontre la propagande pacifiste, et par le médiocre intérêt qu'elle suscite : fait d'autant plus significatif que les peuples désirent ardemment la paix et que la guerre n'inspire au plus grand nombre que des sentiments très forts de crainte et d'horreur. C'est donc que l'on sent d'instinct, en quelque sorte, l'insuffisance du pacifisme à donner satisfaction à ces sentiments.

La discussion que nous venons de résumer légitime ce sentiment et explique fortement quelques-unes des raisons qui le fondent.

PAUL FONTANA.

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

SOUTENANCE DE THÈSES A LA SORBONNE

Thèse soutenue par M. l'abbé Pierre Rousselot, en Sorbonne, le mercredi 10 juin 1908.

I. Thèse complémentaire. — *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge.*

M. *Boutroux*, de l'Institut, président et rapporteur, assisté de M. *Lévy-Bruhl* et de M. *Rodier*.

M. *Rousselot*. — Le problème de l'amour, au moyen âge, se posait dans les termes suivants : « L'homme aime-t-il naturellement Dieu plus que soi-même ? » — La difficulté existait surtout pour ceux qui adoptaient la théorie aristotélicienne de la béatitude. Saint Thomas a résolu le problème par l'idée de *participation*, qui réunit en un même concept l'amour de Dieu et l'amour de notre propre bien.

C'était une doctrine alors nouvelle. Si l'on considère saint Augustin, on constate qu'il ne regarde pas l'amour de Dieu comme pouvant s'identifier à l'amour de soi. Il divise, au contraire, les biens en deux classes totalement distinctes : *fruenda et utenda*. Chaque créature doit se considérer comme un *utendum*, et donc aimer Dieu plus que soi-même. — Les sententiaires et les docteurs du XIIIe siècle antérieurs à saint Thomas ne connaissent pas davantage la théorie de la participation. Cette théorie est créée, par saint Thomas, et, trop longtemps, reste ensuite délaissée par ses commentateurs dogmatiques.

Toute différente était la doctrine de l'amour « extatique ». Pour l'École de saint Thomas, la faculté prenante de l'objet aimé, c'est l'intelligence. Pour l'École scotiste, c'est la volonté. Les scotistes se rapprochent principalement des mystiques du moyen âge ; et, d'autre

part, les effusions des mystiques du XIIe siècle pénètrent le domaine de la philosophie.

La notion de la dualité nécessaire de l'être aimant et de l'être aimé est à la base des théories d'Abélard sur la Création, de Richard de Saint-Victor sur la Trinité, de Guillaume d'Auvergne sur l'Incarnation.

Du même problème de l'amour sont encore sorties les spéculations systématiques relatives à l'amour pur et à l'ordre de la charité. Enfin se présente la notion de l'amour supérieur à tout, de l'amour fin dernière, de la transcendance de l'amour. Au jugement des auteurs « extatiques » du XIIe siècle, surtout des docteurs franciscains, c'est par l'amour même que nous possédons Dieu.

M. *Boutroux*. — De grandes félicitations sont dues à M. Pierre Rousselot. Il n'a pas traité un sujet de pure érudition, mais un sujet d'intérêt général et toujours actuel : la conciliation de l'amour de soi-même avec l'amour désintéressé.

Outre quelques autres critiques de détail, ne peut-on pas s'étonner de l'espèce de dilettantisme que M. Rousselot attribue parfois aux docteurs du moyen âge, dont les préoccupations plus hautes semblent si manifestes ?

M. *Rousselot*. — Le plaisir artistique ne nuisait en rien, chez eux, à la sincérité ni au sérieux des principes. On constate, par exemple, chez Richard de Saint-Victor, des artifices innocents parmi les sujets les plus graves.

M. *Boutroux*. — La théorie de saint Thomas sur les rapports du tout et de la partie ne conduit pas au système de la participation. En effet, quand une partie se sacrifie au bien du tout, il n'y a pas image de l'amour de soi, subordonné à l'amour de Dieu. Mais il y a plutôt substitution, et non participation, de l'amour du tout à l'amour de la partie, et substitution de l'amour de Dieu à l'amour du tout.

M. *Rousselot*. — Pour saint Thomas, le cas du sacrifice de la partie au tout n'est qu'un signe de l'amour plus profond, et sa conséquence en cas de conflit. Ce n'est pas l'essence même de l'amour « physique ». Cet amour, chez les êtres intelligents, identifie l'amour de soi et l'amour d'autrui. Jamais pour eux, quand il s'agit du souverain Bien, il ne saurait y avoir de conflit irréductible entre ce bien et l'amour de soi.

M. *Boutroux*. — Il n'y a nulle continuité entre l'amour de soi et l'amour de Dieu. Pour saint Thomas l'amour de soi vient du péché ; l'amour de Dieu vient de la grâce ; il y a donc improportion essentielle.

M. *Rousselot*. — La conception du péché originel chez saint Thomas

ne comporte pas une telle opposition entre tout amour de soi et tout amour de Dieu. La nature, même après le péché originel, garde des éléments réels de bonté, inefficaces à coup sûr dans l'ordre du salut, mais correspondant à la mesure de l'ordre naturel.

M. *Boutroux.* — Un texte, cité à la page 17, irait plus loin. — Autre chose : Aristote a-t-il conçu le passage de l'amour de soi-même à l'amour de Dieu ? S'élever des affections égoïstes aux affections altruistes, c'est passer de l'activité inférieure à l'activité raisonnable. Trouve-t-on bien ce point de vue chez Aristote ?

M. *Rousselot.* — Il faut distinguer Aristote dans son milieu historique et Aristote comme il fut compris par les scolastiques. Pour l'Aristote des scolastiques, nul doute n'est possible. Pour l'Aristote véritable, la question présente l'obscurité même de la conception du νοῦς. Il y a du moins, chez lui, cette idée : « J'aime dans les autres ce que je trouve en moi-même. » C'est une porte ouverte aux spéculations sur l'amour. Le rapport perçu entre nous-même et autrui est le fondement de l'amour.

M. *Boutroux.* — La théorie de la nécessité de la Création, chez Abélard, paraît avoir eu pour fondement l'intellectualisation du problème, et non pas la théorie de l'amour extatique. L'amour fonderait plutôt la liberté. C'est l'intelligence qui dit nécessité.

M. *Rousselot.* — Saint Thomas maintient la liberté de la création, en même temps que son point de vue intellectualiste : parce qu'il entend sous le nom d'intelligence autre chose que *ratio*.

M. *Boutroux.* — Le candidat laisse percer quelque dédain pour la théorie de l'amour extatique et de la primauté de l'amour. Il aurait dû tenir au moins la balance égale entre la doctrine scotiste du primat de l'amour, dont l'inspiration paraît plus chrétienne, et la doctrine thomiste du primat de l'intelligence, dont l'origine est dans l'hellénisme aristotélicien.

M. *Rousselot.* — Il faudrait évoquer ici la théorie de plusieurs Pères grecs, pour faire valoir une conception du christianisme très peu conforme à la tendance scotiste.

M. *Boutroux.* — A vrai dire, saint Thomas dépasse l'intellectualisme. Son christianisme ajoute à l'hellénisme un supra-intellectualisme qui déborde toutes les formules.

M. *Lévy-Bruhl.* — Certaines des théories médiévales de l'amour ont quelque ressemblance avec diverses conceptions religieuses du paganisme oriental. Ne faudrait-il pas en chercher la cause dans une certaine infiltration d'idées orientales, qui auraient plus ou moins pénétré le christianisme durant la période alexandrine ?

M. *Rousselot.* — La différence des points de vue est considérable. Quand il s'agit de religion, les Grecs et les Orientaux pensent à la divinité. Les docteurs du moyen âge pensent plutôt au Verbe incarné, souffrant. Le concept de la transcendance de l'amour divin, ils ne l'ont pas trouvé dans la spéculation philosophique, mais dans le souvenir de la Passion.

M. *Lévy-Bruhl.* — La théorie de l'amour extatique aboutit à détruire la dualité de l'objet aimant et de l'objet aimé.

M. *Rousselot.* — Cette dualité n'est pas détruite par le concept de l'union et de la fruition au terme de l'amour.

M. *Lévy-Bruhl.* — On dirait plutôt « fusion » qu'union.

M. *Rousselot.* — Les livres mystiques usent fort librement de la métaphore et ne doivent pas toujours être compris au pied de la lettre. Que l'on compare, sur une même matière, saint Bernard mystique et saint Bernard théoricien : on verra que les hyperboles mystiques ne prétendent pas nécessairement être des affirmations rigoureuses.

M. *Lévy-Bruhl.* — Les mystiques du moyen âge ont-ils examiné comme théoriciens si l'annihilation en Dieu laisse, oui ou non, subsister l'individu ?

M. *Rousselot.* — Implicitement, ils tiennent l'affirmative, puisqu'ils professent la doctrine de la résurrection de la chair.

M. *Rodier.* — Le candidat compare ensemble une théorie de l'amour prise chez Aristote et une autre théorie de l'amour prise chez saint Thomas. On ne peut s'étonner de trouver des différences. Aristote parle de l'amour humain et saint Thomas parle de l'amour de Dieu. Comment saint Thomas aurait-il pu dire de l'amour de Dieu les mêmes choses que dit Aristote de l'amitié humaine, laquelle se fonde sur l'égalité, la ressemblance, la similitude ?

M. *Rousselot.* — Saint Thomas, même s'il eût fait la théorie de l'amitié humaine, y aurait introduit sa théorie de la participation, qui, d'ailleurs, n'aurait pas détruit son accord avec Aristote sur l'amitié humaine.

M. *Rodier.* — Mais, puisque saint Thomas et Aristote sont d'accord en fait sur l'amour humain, pourquoi voir, dans le concept même de l'amour, une originalité de saint Thomas ? Saint Thomas, au contraire, dit, en termes formels, que la similitude est proprement la cause de l'amour. C'est du pur Aristote.

M. *Rousselot.* — L'originalité de saint Thomas n'est assurément pas parfaite. Mais elle existe dans certains éléments caractéristiques.

M. *Rodier.* — L'opposition que la thèse présente comme capitale

entre la théorie de saint Thomas et la théorie de l'amour extatique n'est pas fondée : car tous les effets attribués à l'amour extatique se trouvent clairement dans saint Thomas (I, XX, 2; I II XXVIII, 3 et 5; XXXVII, 2; II II CLXXV, 2).

M. *Rousselot*. — Il existe, chez saint Thomas, des affirmations accidentelles qui vont dans le sens de l'amour extatique. Mais la théorie personnelle de saint Thomas demeure bien accusée. De plus, quelques-uns des textes objectés prennent chez lui un tout autre sens que chez les scotistes, à cause de la différence des plans et des perspectives.

M. *Rodier*. — On ne comprend pas ce que dit la thèse au sujet des rapports de l'*unum* et de l'*ens*.

M. *Rousselot* commence à expliquer la définition scolastique de l'unité.

M. *Rodier* (interrompant). — « Vous expliquez « *obscurum per obscurius* » ! — Quant à « l'analogie », c'est purement et simplement chez Aristote que saint Thomas en a puisé la notion. Il ne faut donc pas lui attribuer, non plus, d'originalité sous ce rapport.

M. *Rousselot*. — Saint Thomas n'a pas pris chez Aristote le concept de la participation analogique à l'être.

M. *Rodier*. — Pour saint Thomas comme pour Aristote et pour tout le monde, « analogie » veut dire « proportion », tout simplement et pas autre chose (*sic*). Donc, voilà une notion élémentaire qui n'a pas été correctement expliquée par le candidat, faute de recours à l'aristotélisme.

M. *Rousselot*. — Le recours à l'aristotélisme prouve cependant que l' « analogie » a, chez Aristote, un sens moins large que dans saint Thomas. Aux yeux de saint Thomas, la participation analogique à l'être a pour fondement l'identité complète, en Dieu, de l'essence et de l'existence ; et, chez les créatures, la composition d'essence et d'existence.

M. *Rodier*. — Le candidat voit une originalité de saint Thomas en bon nombre d'idées qui sont de purs emprunts à l'aristotélisme, ou encore au stoïcisme. On ne s'improvise pas compétent en philosophie médiévale quand on n'est pas compétent déjà sur les philosophies plus anciennes (*sic*).

M. *Rousselot*. — Quand on expose une théorie comme étant celle de saint Thomas ou des scolastiques, on n'a aucunement la volonté de présenter cette théorie comme originale en tous ses éléments. Chacun sait que la philosophie scolastique dépend d'Aristote; et il serait beaucoup trop long de citer Aristote à propos de chacune des idées

que lui ont empruntées les scolastiques. Mais les notions qui ont été proposées dans la thèse comme originales chez saint Thomas comportent des aspects nouveaux et non empruntés au péripatétisme grec.

M. *Rodier*. — La théorie de l'amour extatique a été prise par les scolastiques chez les néo-platoniciens.

M. *Rousselot*. — Le sens de la possession extatique, chez les docteurs scotistes, est bien différent du sens qu'avait l'extase chez Plotin et Proclos.

M. *Rodier*. — « Si on veut trouver un peu d'or dans le fumier des scolastiques, comme parlait Leibnitz, c'est dans les mines de l'antiquité qu'il faut savoir en découvrir l'origine » (*sic*).

La séance est suspendue.

II. Thèse principale. — *L'intellectualisme de saint Thomas.*

M. *Boutroux*, de l'Institut, président, assisté de M. *Picavet*, rapporteur, de M. *Séailles* et de M. *Delbos*.

M. *Rousselot*. — Ce qu'on nomme plus communément *intellectualisme*, c'est la primauté de la raison conceptuelle et discursive. Tout autre paraît être l'intellectualisme de saint Thomas. L'intelligence en soi est, pour lui, la saisie de l'être par l'esprit, le sens du réel. Il n'y a plus lieu, dès lors, à marquer une opposition entre l'intelligence et l'action.

Sens du réel, l'intelligence, d'après saint Thomas, ne cherche pas avant tout à déduire et à conclure. Elle cherche l'étreinte immédiate de l'objet connu. Or, comme la réalité suprême de l'être n'est autre que l'être divin, l'intelligence est le sens du divin. L'intelligence est la faculté dont le ravissement sera dans la vision intuitive de Dieu.

Saint Thomas est donc plus intuitif, moins « intellectualiste » au sens ordinaire, qu'on ne le dit quelquefois. Il lui arrive cependant, à diverses reprises, de parler comme s'il mettait dans le raisonnement discursif la perfection même de notre intelligence.

M. *Boutroux*. — Très intéressante et personnelle est, à coup sûr, la façon qu'a le candidat de comprendre et de présenter saint Thomas.

Les définitions données de l'intellectualisme et du volontarisme dans la thèse : attribuant à l'intelligence l'absolu, et à la volonté ce qui est tendance et devenir, ne s'accordent pas avec les idées de plusieurs philosophies contemporaines, qui voient un absolu dans la volonté même.

M. *Rousselot.* — La thèse a prétendu noter plutôt l'aboutissement que la conception essentielle de l'intellectualisme et du volontarisme. Quant à l'idée scolastique, volonté signifie proprement appétit, tendance.

M. *Picavet.* — Un autre plan eût été souhaitable pour la thèse. D'abord, montrer en quoi saint Thomas est original ; puis suivre la continuité chronologique ou le progrès intellectuel de saint Thomas ; ensuite, marquer la place de l'intellectualisme dans le thomisme, et, en regard, signaler le développement du volontarisme ; rapporter les luttes des deux tendances rivales, soit avant, soit après la Réforme ; constater le volontarisme chez des catholiques, tels que Descartes, et l'intellectualisme chez des protestants, comme Leibnitz ; enfin décrire le mouvement moderniste, que la Papauté vient de réprouver au nom de l'intellectualisme thomiste.

La thèse met bien en vedette les objections modernistes, mais ne les résout qu'en partie seulement. Le candidat ne dit que trop peu de choses sur Descartes, et rien sur Leibnitz. Il n'a pas indiqué la place que le thomisme a prise dans le dogme, surtout depuis le Concile de Trente. Enfin, il oppose l'intellectualisme de saint Thomas au système volontariste, sans jamais relever formellement ce qu'est au juste le volontarisme.

M. *Rousselot.* — Le plan qui a été adopté pour la thèse avait paru plus conforme à l'objet particulier qu'il s'agissait d'étudier en détail.

Dans saint Thomas, on ne peut relever que peu de variations appréciables entre les *Sentences* et la *Somme*, entre le début et la fin de la carrière. On pourrait observer toutefois que la place de l'augustinisme est d'abord plus large ; puis se restreint au profit du péripatétisme ; et que, finalement, le platonisme prend l'avantage avec l'accentuation de la théorie des substances séparées.

Quant au volontarisme, il était l'une des deux réponses que faisaient les scolastiques au problème de la conquête de l'Être. Comment possède-t-on Dieu ? — Par l'intelligence, disaient les thomistes. — Par la volonté, disaient les scotistes.

M. *Picavet.* — N'aurait-il pas été bon de mesurer le sens des affirmations péripatéticiennes de saint Thomas d'après les degrés successifs de connaissance qu'il aurait eus des œuvres d'Aristote ? Saint Thomas, en effet, a d'abord connu Aristote par les traductions arabico-latines ; puis par les traductions gréco-latines ; peut-être, à la fin, aurait-il consulté le texte grec chez Aristote même et les Pères.

M. *Rousselot.* — Ainsi poussée, l'étude conjecturale des détails

aurait noyé l'étude des principes. Et puis ce qui tient quantitativement le plus de place n'est pas nécessairement la chose principale.

M. *Picavet.* — Précisément, la chose principale dans saint Thomas paraît être signalée *a priori* par le candidat, en vertu d'un système préconçu.

M. *Rousselot.* — L'influence de la religion sur les scolastiques fixe une base certaine et permet de dégager ce qui était, à leurs yeux, capital et fondamental. Leur objectif indéniable, c'est la conquête de Dieu par l'intelligence ou par la volonté.

M. *Picavet.* — Comment a-t-on le droit de passer de l'intelligence à l'intellection, et de faire de l'intelligence le sens du réel ou du divin ?

M. *Rousselot.* — L'intelligence est, pour saint Thomas, ce qui donne la vie intense, et qui met l'être pensant dans son état le plus béatifique et le plus parfait, par la possession de la réalité suprême et objective de l'être.

M. *Picavet.* — Le candidat recourt trop souvent au principe de contradiction, pour supprimer toute inconséquence. Comment peut-on affirmer la valeur du principe de contradiction pour le monde intelligible lui-même ?

M. *Rousselot.* — Qu'il s'agisse du monde sensible ou du monde ntelligible, saint Thomas n'a aucun doute sur la valeur du principe de contradiction, dès lors qu'il s'agit d'idées humaines. La forme judiciaire de notre mode de connaissance n'est pas appliquée par saint Thomas aux substances séparées. Mais le principe de contradiction s'étend bien à elles et inévitablement, comme un absolu.

M. *Picavet.* — Le candidat n'a consacré que des pages trop sommaires aux idées de saint Thomas sur la liberté.

M. *Rousselot.* — Pour saint Thomas, l'action est, de toute nécessité métaphysique, conséquente à un jugement préalable et conforme. C'est la volonté qui dirige l'intelligence à prononcer tel jugement pratique. Mais la volonté ne peut agir ainsi qu'en vertu d'une perception intellectuelle qui a précédé. Ainsi, la volonté qui a, dans l'acte libre, priorité sur l'intelligence pour la causalité efficiente ne vient qu'après l'intelligence pour la causalité formelle.

M. *Boutroux.* — On doit observer que la méthode constructive du candidat est parfaitement légitime. Toutefois, ce n'est pas là proprement de l' « histoire de la philosophie » ; car l'histoire est avant tout descriptive.

M. *Séailles.* — Le candidat manque précisément un peu d'esprit historique. Il ne situe pas assez le système de saint Thomas dans son

milieu et dans son cadre. Il ne montre pas assez la différence entre la méthode scolastique et la méthode moderne. Saint Thomas est admirable par son style et son assurance. Il part des principes et décrit avec détails leur vérité déjà connue pour certaine. Nous autres tâchons d'arriver peu à peu aux principes, et douterions surtout de ce que, lui, regardait comme le plus clair.

Bien différent du nôtre est l'intellectualisme de saint Thomas. Instruits par la banqueroute de tant de dogmatismes opposés, nous cherchons péniblement à faire l'analyse de notre propre esprit. Saint Thomas, au contraire, est à l'âge très heureux du dogmatisme. Il part de l'intelligence de Dieu et de l'intelligence des anges, comme de choses parfaitement connues ; et aboutit à la description de notre intelligence humaine, en tant que plus ou moins semblable à celle de Dieu et des anges.

M. *Rousselot.* — La marche suivie dans la thèse n'a pas commencé par une étude préalable du milieu scolastique. La méthode consistait plutôt à jeter à l'eau le lecteur, en lui faisant directement comprendre, par l'explication même des textes, qu'il est dans un milieu intellectuel tout différent du milieu d'aujourd'hui.

M. *Séailles.* — D'où saint Thomas tirera-t-il les principes en vertu desquels, pour connaître Dieu, il faut violenter les conditions ordinaires de notre pensée humaine, et nier de Dieu ce que nous affirmerions de toute autre substance ? — Cela suppose Dieu déjà connu.

M. *Rousselot.* — En effet, cela suppose Dieu déjà connu ; car il ne s'agit pas ici de démontrer l'existence de Dieu, il s'agit de décrire avec un peu plus de détail les attributs divins. Mais saint Thomas admet, au préalable, une première connaissance confuse de Dieu, que les hommes reçoivent communément de la tradition, mais qui se conclut rationnellement du spectacle du monde. Dieu est donc atteint d'abord sous le concept de cause suprême ou de grand architecte de l'univers. Ceci posé, l'intelligence découvre que cette cause suprême, pour être ce qu'elle est, ne peut pas ne pas avoir tels ou tels caractères, et ne pas exclure toute imperfection possible. Dieu a donc des propriétés inconciliables avec la composition, la dualité, qui existe dans les êtres inférieurs. C'est lui attribuer la parfaite unité. En raisonnant ainsi, on corrige légitimement, et sans nul cercle vicieux, le défaut de notre mode relatif de connaissance.

M. *Séailles.* — L'originalité de la thèse est dans une conception assouplie de l'intellectualisme de saint Thomas. On peut mettre en doute la légitimité de ce point de vue. L'intellectualisme de saint Thomas, pour les laïques, et par « laïques » il faut entendre ceux

qui ne connaissent pas très bien saint Thomas (*Hilarité*), l'intellectualisme de saint Thomas, pour les laïques, est plus schématique et rigide qu'il ne l'est pour le candidat. Mais, à vrai dire, cet intellectualisme schématique et rigide, ce culte de la raison discursive, existe bien chez saint Thomas, quoi qu'on en dise. Là où saint Thomas donne dans le concept reçu, M. Rousselot l'accuse de contradiction et le ramène à l'expérience concrète. Non, il n'y a pas contradiction. Saint Thomas n'est pas si bête ! Exclure de la pensée caractéristique de saint Thomas le culte de la raison discursive, c'est le tuer à moitié ; ce n'est plus saint Thomas réel et vivant. Saint Thomas s'explique, au contraire, par l'effort pour concilier l'hyperintellectualisme chrétien avec l'intellectualisme aristotélicien.

M. *Rousselot*. — Quelque contradiction logique peut exister entre les principes généraux de la métaphysique thomiste et certaine conclusion où la raison discursive est traitée comme si elle était l'intelligence *ut sic*. Mais la notion capitale de saint Thomas demeure bien la saisie directe de l'être par l'esprit, le sens du réel et du divin, et non pas le raisonnement déductif.

M. *Séailles*. — Mon admiration pour saint Thomas vient justement de ce qu'il n'a pas distingué tout cela, mais a poussé jusqu'au bout l'assurance dogmatique et intellectualiste. M. Rousselot a remarquablement développé le point de vue contraire ; et, dans ce travail, il a fait preuve d'une connaissance admirable de saint Thomas. Quant à sa défense orale, elle est encore supérieure en mérite à son ouvrage écrit.

M. *Delbos*. — De la thèse du candidat, se dégage la juste conclusion suivante : une critique courante de l'intellectualisme ne s'applique à aucun grand philosophe, ni moderne, ni médiéval.

Mais la méthode de M. Rousselot est un peu inquiétante : à la fois historique et constructive. Les deux éléments se nuisent.

D'autre part, si tel est bien l'intellectualisme de saint Thomas, n'est-ce pas un peu l'antiintellectualisme dans la connaissance de l'homme qui se trouve dès lors justifié ? — Le rôle de l'intellection pure est fort diminué par la distinction de l'*intellectus* et de la *ratio*.

M. *Rousselot*. — Pour la méthode constructive, on n'a pas longuement établi les choses évidemment indubitables aux yeux de saint Thomas : la valeur certaine de la déduction ; la bonté de nos idées du monde sensible ; le dogme, élément intégrant de la spéculation. Au contraire, la thèse a davantage développé les choses moins obvies ou moins connues.

Si on ne voyait en saint Thomas qu'un aristotélicien, la conception

intellectuelle que lui attribue la thèse paraîtrait bizarre. Mais, quand on prend le total de saint Thomas, on voit qu'il n'est pas violent de lui faire ajourner à une autre vie la vraie connaissance, et de lui attribuer une notion plus imprécise de notre possession actuelle de la réalité intelligible.

M. *Delbos*. — Mais le candidat ne rebâtirait-il pas une théorie plutôt sienne, en développant les principes de saint Thomas ?

M. *Rousselot*. — C'est bien saint Thomas lui-même qui établit et qui accentue la distinction essentielle de l'*intellectus* intuitif et de la *ratio* discursive. D'ailleurs, l'entité de l'*intellectus* est identique à celle de la *ratio*. Cela garantit la valeur objective des connaissances que nous atteignons par la voie plus humble et plus précaire du ri - sonnement.

M. *Delbos*. — Les voies d'affirmation, de négation et de suréminence, pour atteindre les attributs divins, sont-elles vraiment trois démonstrations distinctes ?

M. *Rousselot*. — La *Somme contre les Gentils* et la *Somme théologique* intègrent dans un *processus* unique l'affirmation, la négation et la suréminence, comme trois aspects d'une démonstration identique.

M. *Delbos*. — On ne saurait trop louer l'agilité avec laquelle le candidat sait manier les concepts un peu massifs de la scolastique.

Le jury se retire pour délibérer.

A 5 h. 40, M. Pierre Rousselot est proclamé docteur ès lettres, avec mention *honorable*.

YVES DE LA BRIÈRE.

NÉCROLOGIE

ALBERT DE LAPPARENT (1839-1908)

La science française vient de faire l'une des deux ou trois pertes les plus douloureuses qu'elle eût à redouter : le rang que tiennent M. Poincaré dans les mathématiques, M. Lippmann en physique, Albert de Lapparent l'occupait dans les sciences d'observation ; en géologie, où il s'était spécialisé, c'était à coup sûr la plus haute autorité qui fût : et cette place glorieuse qu'il tenait dans le monde savant, il la devait aussi bien à sa culture intellectuelle tout exceptionnelle qu'à ses mémorables travaux. Ce n'est pas qu'il eût bouleversé les données acquises, émis des théories révolutionnaires, fait des découvertes retentissantes ou agité le monde savant par des ouvrages paradoxaux et des idées sensationnelles : il a simplement, pendant quarante ans, observé, décrit et enseigné des choses qui se sont trouvées toujours être rigoureusement exactes : il avait ce privilège étonnant de reconnaître ce qui est vrai — de reconnaître *ce qui est*.

Né à Bourges, le 30 décembre 1839, de Lapparent entrait premier à dix-neuf ans à l'École polytechnique ; c'était d'ailleurs « un terme d'un polynôme en x », toute sa famille ascendante, descendante et collatérale ayant de tout temps fourni de nombreux élèves à l'École : un de Lapparent figure dans la liste des élèves dès l'année même de sa fondation. Entré premier, sorti premier, Albert de Lapparent entrait premier à l'École des Mines et en sortait premier en 1864 (dans la même promotion que Sadi Carnot). De pareils débuts promettaient une carrière exceptionnellement éclatante : le maître de la tectonique française à cette époque, Élie de Beaumont, ne s'y trompa point, et il confia au jeune ingénieur l'étude du nord du Bassin de Paris pour l'établissement de la grande carte géologique au 1/80.000 ; ce fut l'origine de l'*Étude sur la constitution du pays de Bray*, curieuse « boutonnière » bordée par une faille rectiligne, ouverte dans la craie sur un anticlinal jurassique : cette monographie est restée le modèle le plus parfait de l'étude sagace et métho-

dique d'un terrain, et l'élégante clarté, d'une sûreté pleine de détails, n'en a jamais été dépassée depuis.

Peu d'années après, de Lapparent prit part aux études lithologiques entreprises pour déterminer les conditions possibles du percement d'un tunnel franco-britannique sous la Manche : et de suite la Commission le choisit comme secrétaire, puis rapporteur. Dans ce travail qui dura longtemps, interrompu et retardé par la guerre, il reconstitua par des sondages, avec son collègue Pottier, les affleurements des couches recouvrant la craie cénomanienne, avec autant de sûreté que si le travail s'était poursuivi dans des tranchées en plein air. Des raisons où l'art de l'ingénieur n'avait rien à voir intervinrent pour faire obstruction à ce projet, qui a été enterré ; mais le travail de Pottier et de Lapparent était terminé, leurs conclusions définitivement formulées : il n'y aura — si jamais on reprend la réalisation de ce plan — qu'à les adopter purement et simplement, sans qu'il soit besoin de donner un seul coup de sonde ou de trépan préliminaire, tant le rapport rédigé par de Lapparent est précis et complet, exact et détaillé.

Ces premiers travaux promettaient une série de mémoires de haute valeur et d'une grande importance ; mais la carrière d'Albert de Lapparent subit à ce moment une brusque déviation : Mgr d'Hults venait de fonder l'Institut catholique, et il offrit à de Lapparent la chaire de géologie. Celui-ci accepta de suite et se mit à l'œuvre ; mais ses fonctions officielles le rappelaient en province à la fin de son congé, que l'Administration ne pouvait ou ne voulait renouveler : de Lapparent, pour ne pas quitter son nouveau poste, n'hésita pas à démissionner, brisant à quarante ans une carrière déjà exceptionnellement brillante. Désormais, c'en était fini des missions et des rapports, des explorations et des longues études sur le terrain ; mais les labeurs du professorat, qui enlevait aux Mines ce brillant chercheur, allaient du moins donner au public un magnifique monument : le cycle de ses ouvrages didactiques.

*
* *

La géologie est la plus récente peut-être de toutes les sciences : malgré les travaux des Hutton, des Werner, des Stenon, il n'y a pas cent ans qu'on l'étudie sérieusement, à la suite de Saussure, Lyell, Brongniart, Cuvier, et elle se trouve ainsi plus jeune que la chimie théorique et l'électricité. Ce n'est pas à dire pour cela qu'en 1875 les maîtres manquaient dans cette branche : rien qu'en France, d'Orbi-

gny, Hébert, Daubrée, É. de Beaumont, étaient des autorités reconnues ; mais ces derniers n'avaient point écrit d'ouvrages didactiques d'ensemble, et les traités de Brongniart et d'Orbigny étaient bien vieux et défectueux ; Gaudry, Fouqué, Michel-Lévy, s'étaient spécialisés. Bref, la grande géologie manquait en France sinon de chef, du moins de Code.

De Lapparent le lui donna. En 1881-82 paraissait par fascicules la première édition de son *Traité de Géologie*, dont le succès s'affirma sur l'heure. Ce n'est pas, ainsi que je l'ai dit, qu'il fût conçu sur un plan tout nouveau, comme le remarquable *Traité de Zoologie concrète* de Delage et Hérouard, si original ; mais il était si méthodique, si complet et si concis à la fois, si précis et si étendu avec ses cartes, ses figures et ses tableaux, que l'on se rendit tout de suite compte que c'était exactement là ce que l'on demandait : ce n'était pas *un* traité, c'était *le* Traité en soi, par excellence, le Traité-type et modèle. Il s'accrut vite, gagnant des centaines de pages à chaque édition, dont la cinquième comprend actuellement trois volumes et 2,000 pages ; après la troisième, une création sensationnelle y fut faite par l'adjonction de cartes reconstituant le contour des continents à chaque période géologique : tentative intéressante, mais d'une audace périlleuse que de Lapparent sut à merveille limiter par une prudence pleine de discrétion dans les tracés.

Le succès de l'ouvrage fut considérable en tous pays : en Angleterre, patrie de Lyell et de Maskelyne, où l'on en admira la méthodique précision ; en Amérique, qui en apprécia l'audace et l'originalité ; en France, où il devint aussitôt classique. Les Allemands même, après de longues réflexions, finirent par constater qu'ils n'avaient rien de pareil ; pourtant, chez eux et en Autriche, l'ouvrage ne fut pas aussi facilement accepté : une partie de l'école de Suëss soutenait la théorie des effondrements tectoniques, reste de l'enseignement de Humboldt et de Brögger qui voyaient partout des mouvements verticaux : alors que de Lapparent, avec Dana et toute l'école française des Prévost, des Daubrée et des Élie de Beaumont, invoquait la compression latérale, qu'il fallut bien se résoudre à admettre à la fin. De Lapparent savait d'ailleurs se séparer de l'enseignement courant quand il le jugeait nécessaire, et il combattit la théorie du réseau pentagonal d'Élie de Beaumont (qui faisait tendre la terre vers le dodécaèdre régulier comme figure-limite), au profit de la théorie tétraédrique de Lowthian Green, qu'il a d'ailleurs modifiée et développée dans un sens qui lui donne une forme aujourd'hui généralement admise à la suite des vérifications de Michel-Lévy. On peut dire qu'il fut le père

de la séismologie, cette science des tremblements de terre dont le maître actuel est un ses élèves, M. de Montessus de Ballore. En bien d'autres points encore il fut ou créateur ou chef d'école : les brillants travaux sur les nappes de charriage dus à l'école moderne de Termier, Lugeon, Steinmann, Marcel Bertrand, etc., sont inspirés de son enseignement sur les Préalpes et le Briançonnais.

*
* *

A côté de la géologie, de Lapparent enseignait la minéralogie à l'École des Hautes-Études ; ce lui fut une occasion de reproduire aussi son enseignement par le livre. Cette science, qui était à ses yeux « le triomphe de la notion d'ordre », est d'histoire essentiellement française, peut-être à cause de sa clarté : depuis Haüy jusqu'à Fouqué, Lacroix, Michel-Lévy et Marcel Bertrand, la cristallographie et surtout la pétrographie avaient fait de nombreuses découvertes ; une lutte importante au sujet du mode de formation et du gisement de certaines classes de roches, ainsi que de leur classification, s'était engagée entre cette école française et l'école allemande de Rosenbusch. L'ouvrage de de Lapparent n'était pas fait pour intervenir dans le combat, mais il était fait pour instruire tout le monde ; et la quatrième édition, qui vient de paraître, est ce qu'on a édité de mieux dans ce genre comme ouvrage d'ensemble.

Si j'ai traité la minéralogie de « science française », je ne puis en dire autant de la Géographie physique, qui est due aux écoles américaine et austro-allemande : à Dana, Lawson, Morris Davis et (pour la météorologie et l'océanographie) Maury, en Amérique ; en Allemagne ou à Vienne, à von Richthoffen, Heim, Supan et surtout à Ed. Süess, qui avait publié un beau livre : *Das Antlitz der Erde* (*la Face de la Terre*). Mais en France aucun ouvrage spécial et scientifique n'existait sur cette matière ; la chaire de Géographie physique à la Faculté des Sciences n'a guère plus d'une dizaine d'années, et cette science était réservée aux étudiants de la Faculté des Lettres ! De Lapparent avoue, dans la préface de ses *Leçons de Géographie physique*, qu'il n'osait pas employer comme titre le mot de *Géomorphogénie* pour ne pas effaroucher le public. Cet ouvrage, où l'érudition et la clarté méthodique si caractéristiques toutes deux d'Albert de Lapparent se fusionnaient de façon si heureuse, souleva tout d'abord les objections de quelques « mandarins » ; mais il fallut pourtant en reconnaître la haute valeur. Depuis que trois nouvelles éditions l'ont enrichi, ce livre est devenu un modèle qui n'a son égal dans aucune

littérature, et qui peut être lu avec intérêt même par ceux quin e se sont pas adonnés spécialement à l'étude de la lithologie et de la tectonique.

De Lapparent d'ailleurs avait publié des *Abrégés* et des *Précis* de géologie et de minéralogie, ainsi que sa *Géologie en chemin de fer*, ses *Notions sur l'écorce terrestre*, des opuscules sur la houille et le fer, etc., se mettant ainsi à la portée des étudiants ou des amateurs qu'effrayaient les tomes volumineux et que rebutait — par avance — l'austérité de ces longues discussions sur des points spéciaux. Il faut l'avouer, la nature des sujets traités les excusait un peu ; et le style de de Lapparent, ferme et forgé en perfection mais dense et un peu rigide, n'était pas pour leur faire oublier la sévérité des mondes morts et des roches immobiles. Mais quand on entendait parler de Lapparent, on était subjugué.

C'était un conférencier hors ligne, un professeur incomparable : sa voix, douce mais d'un registre élevé, d'un débit mesuré et d'une articulation très nette, adoucie d'un imperceptible zézaiement, avait un charme singulièrement prenant : sa phrase se déroulait avec une élégante simplicité, gardant sa direction au milieu des incidentes qu'il résolvait sans s'y perdre, avec une sûreté souple et maîtresse d'elle-même ; à peine une ou deux fois en une heure jetait-il un coup d'œil sur le bout de papier qui portait quelques notes. Et pourtant n'y avait-il pas foule dans la petite salle d'école de la rue de Vaugirard (j'ai souvenir d'un jour de pluie où nous étions *deux* auditeurs... dont son fils) : au plus une douzaine d'élèves, de jeunes ecclésiastiques pour la plupart ; très peu d'étrangers, malgré sa réputation mondiale : mais c'étaient des fidèles, et ceux qui l'avaient entendu une fois ne le perdaient plus de vue.

*
* *

Réputation mondiale, ai-je dit : peu d'hommes, en effet, ont rayonné sur tout le monde savant une pareille influence ; et je ne vois guère aujourd'hui que M. Poincaré dont le nom provoque dans tous les pays une aussi respectueuse et absolue déférence — car des artistes même comme Saint-Saëns et Rodin, pour admirés qu'ils soient au dehors, sont encore discutés dans leur pays. — Cette réputation et cette influence, il les devait d'abord à sa science personnelle évidente ; mais aussi à la valeur de ses ouvrages d'enseignement. Leur production n'avait pas été un simple effort fait une fois et sur le retentissement duquel se repose ensuite avec une majestueuse

inertie toute une carrière : de Lapparent n'avait rien du mandarin encroûté, pontifiant et grincheux : il se corrigeait et s'instruisait, entre deux tirages, avec une application et un soin qui de chaque nouvelle édition faisait un nouvel ouvrage ; servi par un éditeur intelligent — on a vu de tels phénomènes — il refaisait tout ce qu'il y avait lieu de changer, ignorant l'amour-propre aussi bien que l'esprit de système et de routine.

Et puis, les étrangers étaient conquis par son érudition de polyglotte : car il n'y avait pas un congrès ou une académie allemande ou anglaise où il eût présidé — et Dieu sait combien de fois cet honneur lui fut décerné — sans qu'il y prononçât des allocutions élégantes et substantielles devant ces savants, stupéfaits de voir un Français parler leur langue aussi bien qu'eux et savoir mieux qu'eux la géographie. En France même, chose admirable ! on l'estimait à sa valeur : l'Académie des Sciences, dont il avait deux fois été lauréat, l'admettait en 1897 parmi ses membres et, dix ans après, elle le désignait pour remplacer Berthelot dans la charge de secrétaire perpétuel, la plus haute dignité que puisse obtenir un savant en France. Mais, à vrai dire, ces hommages lui étaient rendus par ses pairs ; quant aux autorités officielles, elles avaient en 1875 décoré l'ingénieur chargé de mission : ce ruban rouge fut tout ce que connut jamais de Lapparent en fait de distinctions honorifiques officielles pendant un tiers de siècle, dans un pays qui à ce moment statufiait Raspail de, Mortillet, et deux ou trois autres nullités de même acabit.

J'imagine d'ailleurs qu'il n'en fut point affecté, d'autant que ses sentiments ne le portaient guère à s'illusionner sur la valeur de ce monde au regard de l'au-delà ; cette planète, dont pas un mieux que lui ne connaissait les recoins et l'histoire, on eût dit qu'il ne l'avait scrutée dans ses profondeurs et sa structure intime que pour mieux se rendre compte de sa petitesse et de sa vanité.

Sa curiosité, d'ailleurs, s'étendait au-delà du domaine des sciences d'observation. Il publia plusieurs travaux de philosophie des sciences, notamment dans la *Revue de Philosophie* et dans la *Revue des Questions scientifiques*. Il aimait aussi à mettre en évidence les traces de la main divine dans la constitution et l'évolution de la nature terrestre. Les conférences de l'hiver de 1905-1906 à l'Institut catholique, publiées sous le titre : *Science et Apologétique*, fournissent à *l'argument des causes finales* un solide et riche fondement scientifique.

Mais s'il avait des opinions très arrêtées et très fermes, il n'était point pour cela un dédaigneux et un sectaire : et cela seul lui conférait déjà une grande supériorité morale. Bienveillant et sincère en

toute simplicité, comme le noble portrait (beaucoup trop beau) que Sainte-Beuve a tracé de Gœthe, il était par lui-même un modèle de tenue morale aussi bien qu'intellectuelle. Son libéralisme n'était point de l'indifférence, sa largeur d'idées du scepticisme ni sa conviction de la morgue : il savait qu'il avait la Vérité, et c'est parce qu'il s'est toujours appuyé sur elle qu'il lui a été donné cette mission magnifique d'en devenir à son tour le défenseur et le guide.

RÉMI CEILLIER.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 8-08.

CERTITUDE ET VÉRITÉ

I

Tous les hommes admettent qu'il y a des propositions vraies et des propositions fausses. Je suis assis à ma table et j'écris, voilà qui est vrai. Il fait nuit, voilà qui est faux. $2 + 2 = 4$, voilà qui est vrai ; $2 + 2 = 5$, voilà qui est faux. Il est vrai que l'angle de réflexion de la lumière est égal à l'angle d'incidence, et il est faux que ces angles ne soient pas égaux. Il est vrai que Jules César a existé, et il est faux que Napoléon soit mort à Paris. Il est vrai que tout ce qui se fait est fait par quelque chose, et il est faux qu'il arrive quoi que ce soit sans une cause. — Il ne semble pas qu'un sceptique même, dans la pratique ordinaire de la vie, voulût assimiler ces deux sortes de propositions. Un disciple de Pyrrhon et de Sextus Empiricus l'essaierait sans doute, mais où sont à cette heure les Pyrrhoniens orthodoxes et systématiques ? Il paraît donc qu'on peut regarder comme accordée cette proposition : Il y a du vrai et du faux.

Les propositions vraies sont celles qui ressemblent à celles-ci : Tout ce qui est fait est fait par quelque chose ; $2 + 2 = 4$; l'angle de réflexion est égal à l'angle d'incidence ; je suis assis à une table ; Jules César a existé.

Les propositions fausses sont celles qui ressemblent à celles-ci : Il y a des faits qui se produisent sans cause ; $2 + 2 = 5$; il fait nuit (quand on voit le jour) ; Napoléon est mort à Paris ; l'angle de réflexion n'est pas égal à l'angle d'incidence.

Le problème de la vérité consiste à rechercher ce qui, dans les propositions de la première catégorie, leur mérite le nom de *vraies ;* ce qui mérite le nom de *fausses*, aux propositions de la deuxième catégorie. Le problème de la vérité ne consiste

pas à se poser la question de l'existence de la vérité, il consiste à se demander ce qui distingue la vérité de l'erreur. On ne se demande pas si la vérité est, mais ce qu'elle est, *non an sit sed quid sit*. Que la vérité soit, qu'il y ait de la vérité, c'est ce qui n'a jamais au fond été contesté sérieusement, même par les sceptiques, car toutes les subtilités, parfois très ingénieuses, amassées par Pyrrhon et recueillies par Sextus, supposent toutes précisément ce qu'elles paraissent vouloir détruire, à savoir l'existence de propositions dénommées vraies. Il y a du vrai, quelques-unes parmi les paroles humaines méritent le nom de vraies : telle est la proposition, non seulement de sens commun, mais d'universel consentement dont nous partons. C'est précisément la différence que tous les hommes, au moins dans la pratique de la vie, mettent entre le vrai et le faux qu'une théorie de la vérité se propose d'expliquer. Cette différence existe en fait. Il s'ensuit que toute théorie, tout essai d'explication qui aboutirait à supprimer cela même que l'on se propose d'expliquer, à savoir la différence entre le vrai et le faux, serait par cela seul inacceptable, car le principe qui s'impose à toute recherche, c'est que la recherche ne peut pas supprimer le fait qu'elle s'est proposé d'expliquer.

En même temps et par le fait même que nous distinguons les propositions vraies des propositions fausses, nous savons quelles sont les vraies, quelles sont les fausses. Si vous demandez à un homme en plein jour s'il sait qu'il est vrai qu'il fait jour, il sourira probablement de votre naïveté, mais il répondra qu'il le sait. Cet homme, qui représente le sens commun, sait donc ce qui fait que le vrai est vrai, et par cela même, il sait aussi ce qui fait que le faux est faux.

Mais comment le sait-il ? De façon probablement fort confuse. Il sent la présence de la vérité bien plutôt qu'il ne sait sa définition. Cependant si on le pousse, si on le presse de questions et qu'on le force à répondre, on engagera à peu près le dialogue suivant :

— Pourquoi dites-vous qu'il est vrai qu'il fait jour et faux qu'il fait nuit ?

— Parce que je le vois.

— Alors tout ce que vous voyez est vrai ?

— Sans doute.

— Cependant, la nuit, vous voyez en rêve des choses qui ne sont pas vraies ?

— Oui, mais on dort.

— Éveillé ou non, il y a donc des choses qu'on peut voir sans que pour cela ces visions soient vraies ?

— Quand on dort, ce qu'on voit ça n'existe pas.

— Ce que vous voyez est donc vrai si ça existe ?

— Évidemment.

— Nous pourrons donc dire que le vrai c'est ce qui existe, que ce que nous disons est vrai quand cela exprime quelque chose qui existe ?

— Sans doute.

— Et ce qui existe étant cela même que l'on appelle « réalité », ce que nous disons sera vrai quand cela correspondra à une réalité.

C'est ainsi ou de façon bien voisine que l'on arrive à cette première vue — que je n'ose encore appeler une définition — de la vérité : le vrai dans notre esprit ou dans notre parole, expression de notre esprit, c'est une correspondance avec la réalité.

Mais, arrivés à ce point, il faut aussitôt répondre à cette question : Qu'est-ce que la réalité ? Qu'est-ce qu'être réel ? Toute proposition, par cela seul qu'elle exprime un état de notre esprit, par cela seul qu'elle est formulée, a une existence et même une réalité. Cette proposition $2 + 2 = 5$ a beau être fausse, c'est une proposition. Mais cette sorte d'existence ne suffit pas à faire que cette proposition soit vraie puisqu'elle est fausse, il faut donc que la vérité de la proposition dépende de quelque chose qui ne soit pas cette proposition même. Ce quelque chose, distinct de la proposition, mais qui, selon que la proposition lui correspond ou ne lui correspond pas, rend la proposition vraie ou fausse, c'est ce qu'on appelle la réalité. Ainsi il fait jour, non pas seulement parce que je vois le jour, mais parce que le soleil est encore au-dessus de l'horizon, et, dès lors, les maisons, les arbres, les animaux, les hommes sont visibles sans qu'on ait besoin d'avoir recours à des lumières artificielles. Le vrai c'est ce qui est conforme à la réalité.

Il semble bien cependant que nous tournions dans un cercle : Le vrai, disions-nous, c'est ce qui dépend du réel. Et maintenant nous disons : Le réel, c'est ce dont le vrai dépend. Nous définissions tout à l'heure le vrai par le réel, et à présent nous définissons le réel par le vrai. Nous n'avons pas fait un pas. Nous n'avons fait, au moins il le semble, que piétiner sur place en tournant en rond sur nous-mêmes.

Cependant l'apparence est fausse. Car si, après cette analyse, nous ne savons pas tout à fait ce qu'est le vrai, ce qu'est le réel, tout au moins nous savons que le réel et le vrai sont deux termes en étroites relations, tellement qu'il semble que les deux termes se conditionnent l'un l'autre, puisque notre analyse nous a amené à les définir tour à tour l'un par l'autre. Cependant il ne serait pas tout à fait exact de dire qu'ils se conditionnent l'un et l'autre tout à fait de même manière. Car le réel est la condition de l'existence du vrai, une proposition n'est vraie que parce qu'elle concorde avec du réel ; tandis que le vrai est la condition de connaissance du réel, une réalité quelconque, par exemple, la lumière du jour, n'est connue qu'autant qu'elle donne lieu à une proposition ou à un état de conscience susceptible de s'exprimer dans une proposition. Des deux termes, il semble donc que l'un puisse à la rigueur exister sans l'autre, car on peut exister sans être connu, il peut y avoir existence sans qu'il y ait connaissance de cette existence, une île peut se trouver dans l'immensité du Pacifique, perdue au milieu des mers d'herbages, sans qu'aucun navigateur l'ait jamais aperçue, et il y a dans les entrailles de la terre, dans celles des astres, des amas de corps divers qu'aucune conscience, semble-t-il, ne s'est jamais représentés. Mais la réciproque n'est pas vraie, on ne peut connaître que ce qui est, il ne peut y avoir connaissance sans existence. Le réel est donc un terme premier, et le vrai n'est que secondaire et dérivé. Il faut être avant que d'être connu.

Savons-nous maintenant ce que c'est que le réel ? Nous savons que le réel est et que la connaissance, pour être, a besoin de son existence. C'est donc son existence qui conditionne la connaissance, il faut donc que le réel soit connaissable, ou autrement il n'y aurait jamais connaissance, puisque

conditionner la connaissance, c'est précisément être connaissable. Et il y a de la connaissance, puisqu'il y a du vrai, il y a du réel et du réel connaissable. Mais, cependant, n'oublions pas que le réel n'est et ne peut être connu que par la connaissance, que par des jugements de l'esprit, par des représentations de notre conscience. En lui-même et considéré isolément, il est inconnu, il est X et même il l'est irrémédiablement ; s'il demeurait isolé, il serait autant dire inconnaissable. Car il ne peut sortir de son inconnu que lorsqu'il entre en relations avec la conscience, avec la représentation, avec les jugements, avec la proposition, pour tout dire avec l'esprit. L'esprit à son tour, s'il n'avait rien à connaître, rien à se représenter, serait vide, resterait vide, ne serait rien. Le réel, la chose qui ne serait qu'à titre de chose, qui resterait totalement inconnu à tout, serait à peu près comme s'il n'était pas ; de son côté l'esprit, s'il demeurait vide, sans connaître, ne serait plus rien, en tout cas ce ne serait pas un esprit, mais tout au plus une chose. Le réel sans l'esprit n'est que la possibilité d'être connu ; l'esprit sans le réel n'est que la possibilité de connaître. Les deux termes : chose et esprit paraissent inséparables. Dans la vérité profonde, on ne connaît pas d'abord les choses puis l'esprit, ou d'abord l'esprit puis les choses, ce qu'on connaît tout d'abord, à vrai dire même la seule chose qu'exprime la connaissance, c'est le vrai, c'est-à-dire la relation de la proposition au réel, de l'esprit et de la chose. Ce n'est que par une analyse, et peut-être par une abstraction, que la connaissance se décompose en deux termes : la proposition et le réel, le sujet qui connaît et l'objet qui est connu, l'esprit et la chose.

C'est en s'appuyant sur cette analyse et peut-être sur cette abstraction, c'est en exagérant l'autonomie et l'importance de chacun des deux termes de la relation, qu'on a rendu très difficile, sinon tout à fait impossible à résoudre la question de la vérité et celle qui lui est voisine, la question de la certitude.

Aussi voit-on que cette question a pris une importance d'autant plus grande que l'on a davantage distingué et séparé l'esprit et les choses, le sujet et l'objet.

II

Dès que la réflexion s'est appliquée à la connaissance, on a dû distinguer le connaissant de ce qu'il connaît, ce que les modernes appellent le sujet et l'objet, le sujet étant le connaissant et l'objet étant le connu. Les Pyrrhoniens et Gorgias avant eux avaient longuement insisté sur la difficulté qu'il y a à établir une relation certaine, assurée, irréformable, entre le connu et le jugement de connaissance. Ils s'efforçaient de disjoindre, de dissocier les deux termes, d'exagérer la distinction au point de la convertir en séparation et même en opposition. A vrai dire, ils n'y sont jamais parvenus, et même dans les plus hardies et les plus subtiles discussions de Sextus Empiricus, on ne trouve pas la dualité devenue classique chez les modernes, du sujet et de l'objet. Les sophistes distinguaient l'être du paraître et disaient que nos jugements, ne pouvant exprimer que ce qui nous paraît, ne peuvent jamais reproduire ce qui est. Mais l'être dont parlent les sophistes n'est pas exactement l'objet tel que le conçoivent les modernes, ce n'est pas la chose, le réel par opposition à la pensée, c'est l'immobile par opposition au mobile, ce qui fait la durée ou la perpétuité des choses, ce qui est commun aux divers êtres concrets et constitue ainsi le genre auquel ces êtres appartiennent et auquel les philosophes tels que les Éléates prétendent réduire toute existence. Platon, pour ruiner l'argumentation sophistique, affirme que les genres seuls existent, que la catégorie du paraître n'a aucune valeur, les hommes individuels n'existent pas, seule existe l'humanité, l'Idée de l'homme; ce qui fait que Socrate homme, c'est sa participation au genre, c'est ce qu'il a en lui-même de l'humanité en soi. L'Idée c'est l'être en soi, et précisément Platon donne à l'être en soi le nom d'idée, afin que, cette idée étant reproduite dans l'esprit humain, on ne puisse plus dire que la connaissance est suspecte, car il n'y a plus entre la connaissance et l'être cette séparation dont arguaient les sophistes. La connaissance est l'être lui-même, l'être en soi perçu directement, l'idée demeure idée, c'est-à-dire être dans l'esprit humain aussi bien qu'en elle-même.

Aristote ne pense pas pouvoir regarder l'idée platonicienne comme étant l'être en soi. Il estime que la connaissance exprime une relation entre l'intelligence et l'être, que l'intelligence s'assimile à l'être même, qu'elle devient les êtres, qu'elle revêt leurs formes parce qu'elle est indifférente à toute forme. L'essence de l'être est appréhendée intuitivement par l'intellect, et l'intellect n'y mêle rien d'étranger. La connaissance est donc ici encore la reproduction de ce qu'il y a d'essentiel dans l'être. La différence entre Aristote et Platon est d'ordre ontologique bien plutôt que d'ordre logique. Comme Platon, Aristote professe qu'il n'y a de science que du général, que le général seul est intelligible ; comme Platon encore, Aristote enseigne que l'intelligible ou le général constitue l'essentiel de l'être ; il ne se sépare de Platon que lorsqu'il s'agit d'attribuer l'existence : Aristote ne l'attribue qu'à l'individuel et au concret, tandis que Platon la réserve au général, à l'abstrait, à l'intelligible. Pour Platon, l'intelligible est à la fois l'objet du connaître et tout ce qu'il y a de réel dans l'être ; pour Aristote, l'intelligible est l'objet du connaître, il n'est pas l'être. Par la sensation nous connaissons le concret et par l'intellect, nous connaissons l'abstrait, et dans les deux cas il y a assimilation du connaissant au connu, le sens devient le sensible, c'est-à-dire l'être individuel concret comme l'intellect devient l'intelligible, c'est-à-dire l'essence générale abstraite. C'est la grande théorie de l'assimilation que reprendra plus tard la scolastique.

Aux yeux des Épicuriens, il n'y a pas assimilation de l'esprit par l'être, mais comme l'esprit n'est rien, ce sont les êtres mêmes qui, selon la doctrine des εἴδωλα, viennent loger dans l'esprit. Les Stoïciens enseignent qur l'être est essentiellement force en tension, l'esprit pour connaître véritablement devra se rendre semblable à l'être ; pour cela, il n'aura qu'à développer par l'effort son énergie. Sa tension le rectifiera et lui permettra de coïncider exactement avec la rectitude absolue de l'être. C'est contre les Stoïciens que disputent les analystes subtils de l'Académie, les Arcésilas et les Carnéade qui, partant des données mêmes qu'adopte le stoïcisme, montrent que rien ne peut jamais garantir que l'esprit est arrivé à une tension suffisante pour coïncider vraiment avec l'être, tout au plus peut-

on dire que l'esprit s'en approche plus ou moins ; or, ces approximations ne peuvent engendrer que la probabilité, une probabilité plus ou moins grande, mais non pas la certitude. C'est surtout, semble-t-il, avec la moyenne et la nouvelle Académie que la question de la vérité se transpose et qu'au lieu de discuter directement sur l'accord de la pensée avec l'être, on s'attache surtout à élucider la question de la confiance plus ou moins assurée et légitime que l'esprit a en lui-même. On parlera désormais de certitude beaucoup plus que de vérité. Et en effet, il n'est pas douteux que pour savoir ce que c'est que la vérité, l'esprit a besoin d'abord de savoir qu'il la possède. C'est précisément cette connaissance de la possession de la vérité que l'on nomme certitude. L'esprit est certain parce qu'il est dans le vrai, mais il ne connaît qu'il est dans le vrai que parce qu'il se sait certain. En dehors de l'état de certitude, il n'y a pas d'affirmation ferme, de jugement prononcé par l'esprit, il ne saurait donc y avoir de vérité. L'esprit n'est dans le vrai qu'à la condition d'être certain. La certitude est la condition d'existence de la vérité.

Transportée sur ce terrain, la discussion se renouvelle. Elle est à la fois plus facile et plus décisive. Elle est plus facile, car, portant maintenant sur la nature de certains états psychologiques, il semble bien qu'on puisse plus aisément discerner les caractères de ces états qu'en découvrir toute la portée ontologique. Elle est plus décisive, car, examinant une des conditions nécessaires de la vérité, on pourra aboutir à des conclusions définitives toutes les fois qu'on pourra montrer que, la condition manquant, le conditionné doit aussi manquer. Mais c'est bien aussi ce qui rend la transposition dangereuse pour les dogmatiques, car, dès que leurs adversaires auront établi qu'il n'y a pas certitude, ils devront, eux aussi, admettre qu'il n'y a pas non plus vérité, tandis que de ce qu'ils auraient, eux, dogmatiques, établi l'existence de la certitude, il ne s'ensuivrait pas nécessairement que la vérité existe. En effet, la certitude est bien une condition nécessaire, mais non pas une condition suffisante de la vérité. C'est qu'il n'y a pas équation entre la certitude et la vérité. La certitude n'est qu'un état de l'esprit, la vérité est le caractère que revêt cet état de l'esprit lorsqu'il cor-

respond à l'être. Et cela est évident puisqu'il y a des certitudes qui ont été reconnues par la suite comme erronées.

C'est aussi bien de ces certitudes erronées qu'ont argué surtout les Pyrrhoniens pour ruiner toute vérité en ruinant toute certitude. Il n'est pas contestable que l'esprit humain s'est plus d'une fois trompé et qu'il s'est souvent regardé comme certain tout en étant dans l'erreur. Quelle confiance peut-on donc avoir en un esprit qui ne peut pas infailliblement reconnaître quand sa certitude est vraie, quand sa certitude est fausse ? Et puisqu'il n'y a pas de moyen infaillible de discerner la vraie de la fausse certitude, l'esprit, dès qu'il reconnaît cette impuissance, ne peut plus se fier à lui-même, ne peut plus se dire certain. C'est la faillite de la certitude et par suite de la vérité.

La scolastique reporte la question sur le terrain de la vérité. Sa psychologie joue vis-à-vis de sa métaphysique ou de sa logique le rôle d'un moyen ou d'un simple auxiliaire. Les problèmes sont posés en fonction de l'être ou en fonction du connaître, et non en fonction des modes divers du connaître. Les scolastiques définissent en général la vérité par le rapport de l'être à l'idée. L'être est vrai quand il correspond à son idée constitutive, c'est la vérité ontologique ; l'idée est vraie quand elle correspond à l'être, c'est la vérité logique, celle dont s'occupe cette étude. Dans les deux cas on peut dire : *veritas est adæquatio rei et intellectus;* dans la vérité ontologique, l'*intellectus* est cause et la *res* effet; dans la vérité logique, la *res* est cause et l'*intellectus* ou plutôt l'état notionnel, l'acte de l'*intellectus,* le jugement, est effet. — Mais de toute manière la vérité est un rapport, et n'est qu'un rapport. On sait que les scolastiques ont compté des réalistes qui reproduisaient à peu près la théorie platonicienne, des conceptualistes qui pensaient que nos concepts généraux étaient des produits de notre esprit, des nominalistes qui n'y voyaient presque que des mots, des symboles verbaux destinés à faciliter à l'homme les moyens de se reconnaître au milieu de la diversité infinie des êtres, tous cependant estimaient que l'esprit se conformait à l'être, soit grâce à son intellect, soit par le moyen des sens. Il semble que les plus grands parmi les scolastiques soient demeurés en dehors de ces clas-

sifications commodes pour l'enseignement de l'histoire de la philosophie, mais trop simples pour s'accorder avec la souple variété des théories. Saint Thomas d'Aquin pense avec Aristote que l'être est individuel, mais que cependant la connaissance sensible ne nous donne que les accidents et comme les dehors de l'être ; c'est la connaissance intelligible, grâce aux concepts abstraits et généraux qui se forment dans l'intellect, qui nous permet d'atteindre jusqu'à l'intime et à l'essentiel. Trois choses sont à distinguer dans la connaissance d'un être : 1° les notions ou concepts que nous nous formons des substances et des neuf autres catégories ; 2° le jugement par lequel nous attribuons une ou plusieurs de ces neuf catégories à la substance, la substance est le sujet, et les autres catégories énoncées constituent le prédicat ; 3° enfin un jugement d'existence. — Soit, par exemple, cette proposition : l'homme est vertébré, — il a fallu d'abord, pour la former, se représenter séparément les notions d'*homme* et de *vertébré,* cette opération proprement intuitive appartient à l'intellect, qui discerne, dans les éléments représentatifs fournis par les sens, ceux qui sont essentiels et ceux qui sont accidentels, abstrait les premiers et par conséquent élimine les seconds. Il possède ainsi un concept susceptible de représenter dans son extension tous les hommes, puisque sa compréhension contient tous les caractères de l'essence d'homme, de l'humanité, et un second concept susceptible de représenter dans son extension tous les vertébrés, puisque sa compréhension contient tous les caractères de l'essence de vertébré, de la vertébréité. Mais ce rapport que la scolastique appelait objectif entre le sujet et le prédicat ne suffit pas à donner à la proposition une portée, une signification réelle, ce rapport pourrait n'être qu'idéal, la copule *est* ne marque encore que la liaison logique, pour ainsi dire, de la vertébréité à l'humanité, c'est une sorte de jugement hypothétique qui pourrait se formuler ainsi : *si l'homme existe, il est vertébré,* il ne porte que sur l'essence ; pour qu'il ait le sens complet que nous y joignons, il faut y ajouter une affirmation d'existence : OUI, *l'homme est vertébré*, ou : *l'homme vertébré* EXISTE. Cette troisième opération est l'œuvre de l'intellect informé de l'existence des êtres par l'intermédiaire des sens ou de quelque raisonne-

ment appuyé sur des données sensibles, car c'est par les sens que l'intellect appréhende les existences. Cette appréhension, quand elle est directe, est un acte indivisible. Il n'y a non plus que simplicité et indivisibilité dans le discernement intellectuel par où l'essence est aperçue et la notion constituée ; des trois opérations c'est donc la seconde seule, celle qui constitue le jugement où se trouve un discours mental, affirmation ou négation, affirmation et composition, négation et division. C'est aussi bien là et là, seulement, que peut se glisser l'erreur. L'erreur, si elle était possible dans les intuitions immédiates de l'intellect ou dans les appréhensions directes des sens, rendrait immédiatement suspectes les sources mêmes de la connaissance ; pour que la connaissance soit pure, il faut que les données premières ne puissent subir une altération quelconque, car si les données fournies par le contact immédiat de l'être avec l'organe de la connaissance pouvaient être fausses, c'est qu'alors l'organe de la connaissance pourrait être faux lui-même. Et on tomberait ainsi dans le plus irrémédiable scepticisme. Si l'erreur existe, ce n'est pas dans les actes intuitifs qu'il en faut chercher la cause, mais dans les opérations discursives, *in intellectu componente et dividente*. Et comme ces opérations, puisque ce sont des opérations durant lesquelles l'être passe par des états successifs, ont besoin de l'exercice de la faculté qui produit les mouvements internes de l'être et fait se succéder les états avec continuité, c'est-à-dire de la volonté, ce sera cette dernière faculté qui sera la cause véritable de nos erreurs. C'est à la volonté, et non pas à l'entendement, que l'erreur est imputable. Par lui-même l'entendement est la faculté du vrai, il va vers l'être et ne s'en éloigne que si une autre force trouble sa vue et lui inspire de prononcer des jugements, d'énoncer des propositions que de lui-même il n'aurait jamais énoncées.

Mais cette théorie savante et subtile où se trouve combiné tout le meilleur d'Aristote et de Platon n'empêche pas de subsister le problème et comme le scandale de l'erreur. Car qu'importe, en vérité, que ce soit en l'homme telle ou telle faculté à laquelle il faille imputer l'erreur ? C'est l'homme tout entier qui se trompe quand on se trompe, et si l'esprit ne peut se tromper, comment donc peut-il se faire qu'il soit dupe de la

volonté? Aussi les néo-pyrrhoniens du XVIe siècle, les Charron, les Sanchez et les Montaigne ne se firent pas faute de demander aux dogmatiques quelle caution ils pouvaient fournir de l'infaillibilité de l'esprit. C'est l'évidence qui nous assure que nous disons la vérité, répétaient les commentateurs de Coïmbre et Suarez à leur suite; mais cette évidence, leur répliquaient les sceptiques, ne fait que produire la certitude ; or, l'erreur se rencontre même dans la certitude, par conséquent même avec l'évidence. Il y a donc une vraie et une fausse évidence, et quelle évidence nous permettra de discerner entre la fausse et la vraie?

C'est à ce moment que parut Descartes. Il voulut avant tout asseoir sur des bases irréfragables le fondement du savoir. Pour cela il ne consentit pas à séparer la certitude de la vérité. Quand l'esprit est certain, il est dans le vrai : nulle autre source que la vérité ne saurait produire cet état de certitude. Donc il n'y a pas de certitude de l'erreur. C'est à tort que l'on appelle certain un état de l'esprit qui ne mérite pas ce nom. Il n'y a pas deux sortes de certitudes, l'une trompeuse, illégitime, l'autre légitime. Il n'y en a qu'une, c'est la légitime, dans laquelle et par laquelle nous nous trouvons dans le vrai. Pour que cette certitude soit reconnue sans contestation possible, il faut : 1° qu'elle ait un motif qui lui donne l'être ; 2° qu'elle ait des caractères faciles à discerner qui la fassent reconnaître. Ces caractères sont au nombre de deux qui sont, en allant du dehors au dedans : 1° l'impossibilité du doute — Est certain tout ce en quoi on ne peut imaginer aucune raison de douter ; 2° la clarté et la distinction des idées. Ce dernier caractère n'est pas seulement un critère, ou une marque de l'existence de la certitude, il constitue aussi un motif d'être certain. Car la clarté et la distinction des idées produisent la certitude en même temps qu'elles la font voir, ou plutôt elles ne la font voir que parce qu'elles la produisent. Il y a deux cas où la clarté et la distinction peuvent atteindre jusqu'à l'être même, jusqu'à l'existence réelle, et donner lieu à des propositions catégoriques, c'est : 1° dans le cas de l'existence personnelle appréhendée directement dans la liaison claire et distincte de la pensée avec l'être, ce qui s'exprime par cette sorte d'enthymème : *je pense, donc je suis;* et 2° dans le

cas de l'existence de l'être parfait, car ici l'existence est comprise dans l'existence « en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ces trois angles sont égaux à deux droits, ou en celle d'une sphère que toutes ses parties sont également distantes de son centre, ou même encore plus évidemment (1) ».

Dans tous les autres cas, la clarté et la distinction des idées ne peuvent produire que cette sorte de certitude et de vérité que l'on peut appeler logique ou formelle et qui, comme nous l'avons remarqué plus haut, ne donne lieu qu'à des propositions hypothétiques telles que celle-ci : « Supposant un triangle, il faut que ses trois angles soient égaux à deux droits, mais il n'y a rien du tout dans la proposition : Les trois angles du triangle sont égaux à deux droits qui assure qu'il y a au monde aucun triangle (2)... »

Comment donc pouvons-nous atteindre les êtres dans ces autres cas ? Comment pouvons-nous être certains de leur existence ? Quel motif supérieur de certitude pouvons-nous avoir pour suppléer à l'insuffisance de la clarté et de la distinction des idées ? C'est ici que Descartes fait intervenir la véracité divine. Les caractères internes des idées ne peuvent garantir que les relations idéales, mais si on ajoute à ces caractères la véracité réelle de Dieu qui a créé notre esprit et lui a donné une constitution telle que là où il y a clarté et distinction cet esprit est porté à poser des êtres qui correspondent à ses idées, il devient évident que si l'existence réelle n'était pas liée à l'évidence des idées, notre esprit serait mal fait, agencé de façon à nous tromper. Mais Dieu, créateur de notre esprit, est parfait, il ne peut donc être trompeur, et les tendances spontanées de notre esprit sont révélatrices de la réalité des êtres. C'est ainsi que nous pouvons nous tenir pour assurés, par l'intermédiaire de Dieu, de l'existence réelle du monde extérieur, des autres hommes et de la valeur de nos propres souvenirs. Descartes distingue donc d'abord deux sortes de certitudes, celle qui n'atteint que les vérités idéales ou formelles, qui n'impliquent nécessai-

(1) *Discours de la méthode*. IVe partie.
(2) *Ibid.*

rement aucune existence ; celle qui implique des existences réelles. Et celle-ci à son tour compte trois espèces : la certitude immédiatement saisie de l'existence du sujet pensant; la certitude de l'existence de Dieu analytiquement déduite de l'idée de Dieu ; la certitude de l'existence de tous les êtres autres que Dieu et que moi, immédiatement cautionnée par la véracité divine. Et peut-être même, parmi ces objets, faudrait-il compter toute existence personnelle dépassant le présent de la pensée, en sorte que Dieu garantirait encore la substance durable de l'esprit, l'existence même de l'âme. Descartes eût peut-être été logique en professant nettement cette opinion; il ne semble pas qu'il l'ait fait. Il n'en reste pas moins que deux êtres et deux, seulement sont, selon lui, directement atteints par l'esprit, le moi et Dieu. Descartes peut dire, comme plus tard Newman : nous sommes seuls en présence, Dieu et moi.

Mais il résulte de tout cela que l'esprit ne saurait atteindre directement aucun de ces êtres dont l'ensemble constitue l'infinie variété de l'univers, tous ces êtres sont des choses, des objets de la pensée extérieurs à la pensée. C'est Descartes qui, le premier, a nettement posé le problème de l'existence du monde extérieur. Avant lui, seuls les sceptiques en avaient douté, mais de la façon que s'exprime le Marphurius de Molière, comme ils doutaient de tout le reste. L'existence des corps était admise ou rejetée avec toutes les autres existences, elle subissait le même sort. Il ne semble pas que le moyen âge ait dépassé en ce point les idées si confuses du sens commun ni que la scolastique ait vu là aucune sorte de problème. Descartes, au contraire, voit très nettement la difficulté : comment l'esprit qui est pensée, donc inétendu, peut-il atteindre le corps qui est hors de lui, qui est étendu ? Et il ne lui faut pas moins que la véracité divine pour résoudre cette question.

Spinoza la résout d'une façon analogue. Au lieu de regarder l'étendue et la pensée, l'âme et le corps comme deux effets d'une cause unique qui, par conséquent, peuvent être mis en relation, soit de connaissance, soit d'activité réciproque par leur cause commune, il considère l'étendue et la pensée comme deux attributs différents d'une seule et même substance, il n'y a donc aucune difficulté à ce que la pensée con-

naisse l'étendue et que l'étendue à son tour soit représentée dans la pensée, puisque étendue et pensée voisinent et fraternisent, pour ainsi dire, comme attributs d'un seul et même être.

Cependant les sciences physiques faisaient des progrès et les doctrines des espèces sensibles, telles que les professait le commun des scolastiques, devenaient insoutenables. Quelques-uns parmi eux faisaient des espèces de véritables petits êtres (1). Semblables aux εἴδωλα de l'épicurisme, des qualités, des effluves, parfois même des corpuscules pénétraient dans l'être sentant par les orifices sensoriels et par le canal des nerfs, puis, au contact des puissances de l'âme, devenaient les espèces sensibles, qui n'étaient autre chose que l'assimilation du sentant au senti. Les plus modérés et les plus sages se contentaient de dire que la sensation était l'acte commun du sentant et du senti, l'espèce sensible était le produit de cet acte, mais de telle sorte que, comme l'agent ici était le senti, tandis que le sentant ou le sens ne fournissait à l'opération que le sujet et comme la matière de l'information, le sens devait être informé, modifié selon la forme même du senti, la sensation devenait ainsi semblable à l'objet de la sensation, d'après l'axiome : *agens agit simile sibi*. Il ne paraît pas douteux que pour les scolastiques si le son ou si la couleur ne sont pas tout à fait les mêmes dans notre conscience que dans les objets sonores ou colorés, ils en sont au moins très voisins, aussi semblables qu'il est possible de l'être à deux choses qui, malgré tout, ne peuvent pas être absolument identiques. C'est à cette théorie des espèces et surtout de l'assimilation que le progrès des sciences physiques porta un coup non pas décisif, car une théorie ne peut jamais être ruinée par des faits, mais cependant assez fort pour qu'on n'ait pu conserver la théorie telle quelle. A mesure, en effet, que la physique faisait des progrès, on s'apercevait que le son, que la couleur, que toutes les qualités sensibles étaient autres

(1) Ce n'est pas là ce qu'on trouve dans les grands auteurs de la scolastique, mais l'enseignement commun avait comme matérialisé les abstractions subtiles des maîtres. Autrement on ne s'expliquerait pas pourquoi la théorie des espèces a été si universellement mal comprise; pour qu'elle l'ait été si mal par ses adversaires, il faut bien qu'il y ait eu quelque faute correspondante chez ses partisans.

dans les corps et autres dans la sensation : quelle ressemblance peut-il y avoir entre les vibrations d'une cloche, les mouvements ondulatoires de l'air qui en sont la suite et le son que nous entendons ? On trouverait déjà dans Descartes l'équivalent de la phrase célèbre d'Helmoltz : « Nos perceptions sont les signes et non les images des objets extérieurs. » Nous ne connaissons donc pas les qualités en elles-mêmes, mais uniquement l'impression qu'elles font sur nous. Et quant à savoir en quoi et par quoi ces qualités ressemblent à nos impressions et s'il y a même quelque chose qui mérite d'être appelé une ressemblance, c'est ce qui paraît évidemment impossible. Il y a seulement correspondance, c'est tout ce que l'on peut dire.

Mais, pour qu'il y ait correspondance, il faut tout au moins que ces qualités existent, et si ces qualités sont distinctes de nos sensations, il est nécessaire qu'il y ait des corps, des êtres extérieurs à nous, matériels, où se trouvent ces qualités. C'est alors qu'il vint à la pensée d'un philosophe non pas de douter en sceptique de l'existence des corps, mais de nier résolument l'existence de toute espèce de substance matérielle. Descartes avait dit déjà que si nous rêvions au lieu de sentir, les apparences du monde resteraient les mêmes, et Leibnitz avait soutenu que les perceptions de ses monades n'étaient que des rêves bien réglés, en sorte que si une quelconque des monades demeurait seule après que toutes les autres auraient disparu, pourvu que ses perceptions lui restassent, rien absolument ne serait changé pour elle. Car comme les monades n'ont point de fenêtres sur le dehors, aucune d'elles n'est ni ne peut être en relation directe avec aucune autre. Nous n'atteignons que nos perceptions, et si nous affirmons l'existence d'autres êtres, ce n'est qu'à l'aide d'un raisonnement. La voie ainsi préparée, Berkeley soutint que nous n'avons aucune raison d'affirmer l'existence des corps ou des êtres matériels : la substance matière n'est qu'une idole qui serait inconnaissable si elle existait, car on ne la pourrait connaître que par nos impressionst et de deux choses l'une : ou nous n'affirmerions d'elle que nos impressions, et alors nous n'en dirions rien ; ou nos affirmations dépasseraient nos impressions, et alors nous dirions ce que nous ne savons pas. En fait, c'est ce dernier parti qu'ont

suivi tous ceux qui ont raisonné sur la matière, ils ont par-delà les qualités prétendu atteindre l'en-soi substantiel des choses matérielles, et ils ont déraisonné à l'envi. La substance matière est inconnaissable ; bien plus, sa seule conception est contradictoire, absurde.

Hume ajoute : Ce n'est pas seulement la substance matière qui est inconnaissable, inutile, contradictoire, c'est toute substance, quelle qu'elle soit. L'âme n'existe pas plus que le corps. Et pour les mêmes raisons. Ce qui fait que la matière est impensable, c'est qu'elle est une substance, une chose en soi. Or, nous n'avons que des impressions, que des états de conscience, il n'y a de connaissable que les phénomènes. Vouloir atteindre un en-soi quelconque, une substance, une chose, c'est chercher à réaliser la quadrature du cercle. Il n'y a donc pas plus de substance spirituelle qu'il n'y a de substance matérielle. Et quant à la substance absolue, à Dieu, elle ne saurait être moins inconnaissable que toutes les autres, ni par conséquent moins inexistante. Les phénomènes existent, les substances, les causes n'existent pas.

Kant n'aura qu'à reprendre, par une autre voie, cette critique pour arriver d'abord à distinguer les phénomènes, objets de la science, des noumènes, substances ou causes, objets de la métaphysique, et pour établir ensuite que ces noumènes, l'âme, le monde et Dieu sont radicalement inconnaissables pour la raison pure. On ne peut rien dire d'eux, ni ce qu'ils sont, ni même s'ils sont. Toute proposition métaphysique, affirmant quoi que ce soit des noumènes, aux yeux de la raison pure, n'est et ne peut être que problématique. Car si notre esprit constitue le sujet de la connaissance, toute proposition qui fait autre chose qu'établir des relations entre des représentations de l'esprit prétend atteindre un objet hors de l'esprit. Ainsi cet objet, en tant que tel, se trouve par définition même hors de la portée de l'esprit, hors de toute représentation, un néant pour la pensée. Toute tentative pour atteindre de tels objets, pour prouver leur existence, — comme aussi bien leur inexistence, — est radicalement sophistique, car on ne peut raisonner que selon les lois du raisonnement, qui sont les lois du sujet ou de l'esprit, et si, à l'aide de ces lois et des repré-

sentations, on arrive à quelque proposition où paraisse contenu quelque noumène, ce ne peut être que l'idée de ce noumène, c'est-à-dire la représentation que s'en fait l'esprit et non pas le noumène en lui-même qui est affirmé. Mais comme le problème de la vérité métaphysique consiste précisément à se demander si nos pensées sont d'accord avec les choses en soi, il s'ensuit que tirer des nécessités de la pensée quelque proposition que ce soit portant sur les choses, c'est faire une pétition de principe, et poser dans la conclusion une affirmation qui dépasse les prémisses. Car les prémisses ne sont et ne peuvent être que d'ordre idéal, logique, tandis que les conclusions prétendent porter sur l'ordre ontologique, réel. C'est ainsi qu'il y a un sophisme dans toutes les prétendues preuves de l'existence de l'âme, de l'existence du monde ou de l'existence de Dieu.

On voit le chemin que nous avons parcouru : partant du fait de la connaissance, les philosophes ont remarqué que toute connaissance est une relation, le lieu de rencontre, pour ainsi dire, du connu et du connaissant. Ils ont donc tout de suite distingué ce que les modernes ont appelé le sujet et l'objet, et reconnaissant que lorsqu'une erreur se produit c'est parce que la proposition formulée s'est trouvée en contradiction avec quelque expérience ou avec quelque raisonnement bien conduit, comme lorsqu'on montre avec un mètre quelque erreur de mesure ou que l'on découvre quelque erreur dans un calcul, toute proposition énoncée par le sujet paraît donc devoir se rapporter comme à une norme, à quelque chose distinct d'elle-même à quoi, pour être vraie, elle doit se conformer. Ce quelque chose, qui paraît être ce qui avant tout conditionne la vérité logique du jugement, c'est ce qu'on a appelé le réel, la chose, *res*. Le jugement est vrai quand il est conforme à la chose, et ainsi on est amené à dire : *veritas est adæquatio rei et intellectus*. Cette chose, *res*, est d'ailleurs assez mal définie, tantôt c'est un simple *etwas*, comme diraient les Allemands, *aliquid*, distinct de la proposition, tantôt c'est *ding*, pour nous servir encore d'un terme allemand, mais en aucun cas il n'est question chez les scolastiques de *ding au sich*, de la *chose-en-soi;* la chose dont ils parlent tous n'est jamais considérée

que dans son rapport avec l'esprit, ils la distinguent de la connaissance comme fait le sens commun, mais ils ne la posent pas en elle-même. Elle doit, pour être vraiment connue, s'assimiler les sens et l'intellect, mais jamais d'une façon absolue. Le terme *adæquatio* ne signifie que *rapport exact, similitude*, point du tout identité : car *Cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis*, autrement il faudrait dire que lorsque l'esprit connaît le corps, il devient corps et que quand il connaît Dieu il devient Dieu. Cependant il ne paraît pas douteux que pour eux l'accord existe entre le connu et le connaissant, et des deux termes, celui qui conditionne l'autre et véritablement établit l'accord, c'est le connu. Toute leur théorie de la connaissance s'établit en fonction du connu. Mais nulle part ils ne brisent le rapport, nulle part ils n'annihilent complètement le sujet en faisant de la connaissance une simple et pure reproduction de l'objet. Quelles que soient leurs manières de s'exprimer, ils n'arrivent jamais à confondre complètement l'objet en tant qu'il est en lui-même, et qu'ils nomment *ens in se*, et l'objet connu, qu'ils appellent *cognitum* ou *res*. Ils font dépendre de la vérité la certitude et de l'objet la vérité, ils sont donc objectivistes, mais à la manière du sens commun qui ne saisit guère que le rapport, ou pense à la fois confusément les deux termes, est naturellement porté dès la première réflexion à considérer l'esprit comme une sorte de miroir qui reflète les objets, mais cependant ne s'avance pas jusqu'à refuser toute activité, toute efficacité à l'esprit dans la formation du rapport. Et ce qui le prouve bien, c'est que ni la scolastique ni l'antiquité ne se sont posé le problème de l'existence des corps. Et saint Thomas prouve bien que l'âme n'est pas corps, mais nulle part il ne s'inquiète de prouver que les corps existent. A ses yeux, comme à ceux du sens commun, il n'y a pas là de problème.

C'est là, je crois bien, ce qui sépare la philosophie ancienne de la philosophie moderne. Celle-ci part du sujet, et par des exagérations et des séparations successives elle arrive à rompre le rapport qui constitue la connaissance, et, pour avoir posé en principe que la vérité ne pouvait exister qu'à la condition que la connaissance fût tout entière objective, elle a fini par con-

clure que la connaissance n'était et ne pouvait être que subjective. Et d'abord Descartes retourne la question : au lieu de s'occuper surtout de la vérité, il s'occupe principalement de la certitude. Dès lors, sa première préoccupation le porte à étudier le sujet pensant. Il voit très nettement que l'existence de la substance, comme telle, est un problème pour la pensée. Aussi se pose-t-il le problème de l'existence des corps. Il croit, comme ses maîtres scolastiques, que l'esprit atteint les essences corporelles, les derniers éléments intelligibles des choses, mais il ne pense pas que nos sensations reproduisent les qualités des corps. Spinoza fait du monde la collection des modes de l'étendue, de la substance infinie ; Berkeley déclare l'objet, corps absurde, et Hume également absurdes tous les objets. Kant enfin aboutit à dire que ce qui est absurde ce n'est pas d'affirmer ou de nier l'existence des objets, c'est de supposer que le sujet qui par définition n'est pas l'objet peut représenter l'objet à quelque titre que ce soit. Le progrès accompli par la philosophie moderne a consisté non pas à trouver une solution, mais à poser vraiment la question. Les à peu près vagues et confus du sens commun ont été dissipés par l'analyse ; dans toute connaissance il y a un rapport très bien exprimé par la formule scolastique : l'acte commun du connaissant et du connu ; ce rapport existe entre deux termes : le sujet connaissant et l'objet connu, comment ce rapport s'établit-il ? Quelle est sa nature ? — La philosophie ancienne a répondu par une affirmation de la causalité prépondérante donnée à l'objet, toute la critique moderne a eu précisément pour résultat de montrer que cette solution du problème, outre qu'elle paraît bien reposer sur une pétition de principe, soulève les plus graves difficultés. Car la question étant de savoir comment nos idées s'accordent avec les choses, s'appuyer sur la nature des choses pour affirmer la concordance de nos idées avec elles, n'est-ce pas faire comme un expert qui prétendrait établir qu'un portrait ressemble à une personne qu'il n'a jamais vue en s'appuyant uniquement sur les caractères qu'il voit à la personne dans le portrait ? Où aurions-nous vu les choses en dehors de nos idées et le connu en dehors des connaissances ? Et si l'objet est séparé du sujet, hors du sujet, comme on

s'exprime si volontiers, comment le sujet pourra-t-il l'atteindre? — Il faut donc conclure que rien de connu, en tant que connu, ne saurait être hors de l'esprit et que ce qui n'est pas du tout connu n'est rien pour l'esprit. Il faut donc poser le problème en partant de l'esprit, et dire non pas : Comment l'objet est-il connu? Comment le réel vient-il dans l'esprit? mais : Comment l'esprit connaît-il? La question de la connaissance, au lieu d'être d'abord et avant tout la question de la vérité, est tout d'abord la question de la certitude, et, loin de subordonner la définition de la connaissance à une définition quelconque de la vérité, il faut subordonner la définition même de la vérité à une définition préalable de la certitude.

Et la raison pour laquelle nous venons de faire cette longue exposition historique, c'est que cette exposition, qui semble une digression, ne fait que développer historiquement les analyses et les critiques qui devaient logiquement amener à poser la question de la connaissance en fonction non plus de l'objet, mais du sujet. Car l'histoire de la philosophie, quoi que l'on en puisse penser, n'est guère que de la logique en action.

III

Partons donc de la seule chose qui nous soit immédiatement connue, de l'esprit, de la connaissance. Non pas du sujet abstrait, du sujet pur, tel que semble bien l'avoir conçu Kant et qui n'est qu'un autre objet dénommé sujet. Partons du fait de la connaissance. Nous avons des connaissances. Ces connaissances sont des propositions. Des propositions vraies, autrement nous ne les appellerions pas des connaissances. Pourquoi vraies? Parce que certaines. Nous sommes assurés, en les formulant, que nous n'exprimons pas des erreurs.

Cependant d'autres ont été certains et se sont trompés. Nous n'avons pas toujours été plus heureux. Il y a donc des certitudes trompeuses, des certitudes qui ne sont pas vraies, des certitudes qui ne donnent pas lieu à des connaissances.

Le premier problème consiste à se demander : A quel signe se reconnaît donc la certitude, la vraie, celle qui ne trompe

pas ? — Répondre à cette question, c'est décrire la marque ou le signe auquel on peut reconnaître la certitude, le caractère qui la définit, énoncer un critérium de la certitude. Mais ici il faut se garder d'un double écueil : se montrer trop difficile ou se montrer trop facile, assigner à la certitude des notes telles que beaucoup de connaissances certaines seraient rejetées comme incertaines, le signe alors ne représenterait pas tout le désigné ; ou bien admettre comme certaines beaucoup de propositions qui ne méritent pas ce titre, le signe alors représenterait autre chose que le désigné. Dans les deux cas il serait défectueux.

Et c'est ce qui fait que le procédé le plus simple qui se présente tout de suite à l'esprit, celui qui consiste à découvrir les caractères de la certitude dans une proposition incontestablement certaine et à regarder ensuite ces caractères comme ceux de toute certitude ne peut pas être employé. C'est cependant ce qu'a fait Descartes. Ayant remarqué que, de l'aveu de tous, les mathématiques sont composées de propositions certaines, et voyant que ce qui caractérise l'ascendant de ces propositions sur l'esprit, c'est l'impossibilité où nous nous trouvons d'en douter, Descartes, dans la deuxième partie du *Discours de la méthode,* érige l'impossibilité du doute en marque de la certitude. Et de cette impossibilité du doute comme caractère de la certitude il tire au même endroit et plus tard dans la quatrième partie du *Discours* le motif de la certitude qu'il trouve dans la clarté et la distinction des idées. Mais, par cela même, il est amené d'abord à exclure de la certitude toutes les propositions qui ne présentent pas tous ces caractères, par exemple, toutes les vérités de l'histoire, et ensuite à dénaturer les sciences physiques pour ajuster leurs résultats aux exigences de son critère. Auguste Comte a agi à peu près de même qui a emprunté aux sciences expérimentales leur critère particulier de la vérification expérimentale pour en faire le critère de toutes les sciences. La vraie méthode consiste à noter les caractères communs à toutes les sciences, et on se trouve alors en face de cette proposition de Malebranche : « Nous sommes certains quand nous ne pouvons nier une proposition sans une peine intérieure et sans des reproches secrets de la raison. » C'est

une impossibilité morale à la place de l'impossibilité absolue réclamée par Descartes; cette impossibilité porte sur la négation et non pas seulement sur le doute, et la peine qui se ferait sentir si, malgré tout, on voulait passer outre, a son origine par-delà les sens, car nous la sentons produite par la violence qui serait faite à la raison.

Quand nous sommes certains de cette manière, nous avons toutes les chances possibles de ne pas nous tromper; est-ce à dire cependant que nous n'aurons jamais à nous contredire ou du moins à rectifier, à réformer nos propositions? Non, car nous ne sommes jamais infaillibles, aucun esprit individuel ne peut prétendre à l'infaillibilité. Pratiquement, nous devons nous tenir comme certains, agir et même en un certain sens penser avec assurance et sans crainte. Cependant, théoriquement, la possibilité de l'erreur subsiste.

Même une certitude ayant les caractères purement psychologiques énoncés tout à l'heure par Malebranche peut être trompeuse. Il faudra donc admettre encore que, même parmi les états présentant tous les caractères psychologiques de la certitude, il y en a d'illégitimes.

Reconnaissons cependant ici que deux cas peuvent se présenter : ou notre certitude est telle, ainsi que l'exigeait Descartes, que nous soyons dans l'impossibilité du doute, comme il arrive dans le cas des démonstrations mathématiques, parfaitement claires, où nous nous représentons avec évidence toutes les articulations et toute la suite des raisonnements, en partant de notions et d'axiomes également évidents, dans ce premier cas nous voyons très clairement que la contradictoire de ce que nous affirmons est absurde; — ou bien notre certitude existe, nous nous rendons compte qu'il serait déraisonnable et pourquoi il serait déraisonnable de ne pas demeurer certains, mais cependant nous ne pouvons pas dire que la contradictoire de ce que nous affirmons est et ne peut être qu'absurde. Dans le premier cas, l'analyse a décomposé tous les éléments, et ainsi nous sommes complètement assurés que rien d'obscur, ni rien d'ignoré, ne peut venir altérer les résultats auxquels nous avons atteint; dans le second cas, il entre toujours dans les propositions que nous formulons un élément de synthèse qui échappe

à l'analyse, donc à la vue complète de l'esprit, et où, par suite, peut se nicher la possibilité de l'inexactitude et de l'erreur. Cette distinction n'est autre que celle que Leibnitz a rendue classique en discernant les vérités de raisonnement, nécessaires, basées sur l'analyse complète et le seul principe de contradiction, et les vérités de fait, contingentes, basées sur le principe de raison suffisante qui supplée à l'impossibilité d'une analyse complète. Dans le premier cas, on ne peut, quelque effort qu'on fasse, ébranler la certitude sans tomber dans la contradiction sceptique, sans douter de la raison au moment même où l'on s'en sert et où l'on s'y fie, mais il faut aussi reconnaître que les vérités qu'on affirme ne sont que des vérités formelles, c'est-à-dire des suites nécessaires de propositions dont les conclusions sont vraies, *à supposer* que les prémisses et les principes le soient. Ce sont de ces propositions hypothétiques dont nous avons parlé et qui, pour nous apprendre quelque chose sur les réalités existantes et par conséquent pour revêtir le caractère des vérités vraies, ont besoin d'autre chose que d'elles-mêmes. La géométrie d'Euclide est vraie si l'on admet le postulatum de l'unique perpendiculaire, mais si ce postulatum était faux, toute la géométrie d'Euclide ne serait qu'un système nécessaire de représentations qui ne correspondrait à rien, comme le sont très probablement les géométries non-euclidiennes. Mais cependant, ces réserves faites, il faut reconnaître que, dans ce premier cas, la confiance que l'esprit a en lui-même, la certitude, est irréfragable, et on ne peut la mettre en question sans se démentir soi-même.

Il est clair qu'il en est tout autrement dans le second cas. Scientifiquement la certitude s'impose ; philosophiquement l'esprit peut toujours par la réflexion troubler sa propre quiétude dans les sciences physiques. Après une vérification expérimentale bien conduite, le savant affirme sans crainte de se tromper. Il agit ainsi en savant. Mais si, après, il vient à réfléchir comme philosophe sur toutes les possibilités d'erreur, il reconnaîtra qu'après tout il pourrait s'être trompé. Pratiquement le savant ne tiendra aucun compte de ces réflexions spéculatives du philosophe, mais nous, philosophes, nous ne pouvons pas ne pas nous apercevoir que l'esprit du savant, quand il réfléchit,

reconnaît qu'à la rigueur, dans beaucoup de cas, l'affirmation individuelle peut être trompeuse. A plus forte raison en est-il ainsi dans les sciences que l'expérimentation ne peut pas vérifier, en philosophie, en histoire, dans toutes les sciences morales, dans tous nos jugements sur des faits humains, dans toutes nos décisions d'ordre pratique. Et l'ensemble des propositions pour lesquelles la caution du critère psychologique ne suffit pas a d'autant plus d'importance qu'il renferme toutes les propositions catégoriques qui, affirmant des existences, sont par conséquent les seules qui puissent atteindre à la connaissance vraie, puisque seules elles prétendent énoncer quelque chose du réel.

IV

Il faut donc chercher plus loin les caractères de la certitude légitime, la seule qui soit scientifique, la seule qui puisse nous donner la vérité. Quels peuvent être ces caractères ? Le critère psychologique est insuffisant. Où pouvons-nous en chercher un autre ? L'état de certitude où chacun de nous se trouve ou peut se trouver ne saurait lui garantir la légitimité de cet état, puisqu'il se souvient qu'il a été autrefois dans des états tout à fait semblables et qu'il a par après reconnu qu'il s'était trompé. La certitude psychologique est un signe de la vérité, une condition de la connaissance vraie, condition nécessaire, mais insuffisante.

Nous sommes alors amenés à reconnaître que pas plus dans le domaine de la pensée que dans le domaine de l'action nous ne sommes des êtres isolés : les pensées d'autrui confirment et corroborent les nôtres ; chaque fois que, certains d'une pensée, nous n'arrivons pas à faire partager aux autres notre conviction, un trouble s'élève en nous, et c'est bien rarement une parole vraiment et purement intellectuelle que le cri fameux : *Etiamsi omnes, ego non.* Ce n'est trop souvent qu'une protestation de l'orgueil. Car nous voyons que dès qu'une science nouvelle s'est constituée, dès que s'est fait jour une vérité nouvelle, au bout d'un temps plus ou moins long mais quelque-

fois très rapide, et en dépit de toutes les routines qui barrent la route, la science nouvelle a conquis l'assentiment des hommes compétents, la vérité nouvelle a pénétré les esprits. Six mois après que Bopp eut publié ses premiers travaux, le caractère scientifique de la linguistique était reconnu et les découvertes de Pasteur ont finalement triomphé de toutes les oppositions. C'est ce besoin d'appuyer sa propre conviction sur la conviction d'autrui qui est une des sources du prosélytisme et qui fait l'intérêt apologétique des conversions. Tout homme qui adhère à ma foi me crée un nouveau motif de croire. Et ainsi peu à peu la vérité cesse de nous apparaître comme uniquement individuelle.

Cela d'ailleurs est si vrai que le savant recommence souvent pour lui-même ses expériences et ses calculs, il sort ainsi chaque fois de lui-même, du momentané, de l'individuel de l'esprit, il socialise sa pensée à divers moments en lui-même avant de la socialiser, en la confrontant avec les autres pensées. Rien dans l'homme, pas plus l'esprit que le reste, et on pourrait même dire : L'esprit, moins encore que tout le reste, n'appartient à l'homme isolé. *Væ soli!* dans les choses de la connaissance comme dans toutes les autres. Comme tout ce qui est humain, la vérité est chose sociale, appartient à l'ordre social. Ma certitude, qui pouvait être illégitime quand je ne m'en rapportais qu'à mes propres lumières, devient légitime quand elle se trouve confirmée et corroborée par l'assentiment social. Tout acte complet et par conséquent légitime de la pensée exige à la fois la coopération de la spontanéité individuelle et de l'autorité sociale.

Et ce n'est pas là revenir purement et simplement aux vieux critères de la tradition, du sens commun, du consentement universel que tour à tour Bonald, les Écossais, ou Lamennais et Gerbet voulurent donner comme unique fondement à la certitude. Car ces penseurs faisaient peser sur la raison individuelle une suspicion radicale à laquelle ils essayaient de remédier par l'autorité d'une sorte de raison sociale. Mais ayant, pour ainsi dire, dès le début frappé d'interdit la raison individuelle, ils s'enlevaient par là même tout moyen de discerner la raison sociale, car c'est encore l'esprit individuel qui proclame son

insuffisance et la supériorité de l'esprit social, et c'est enfin l'esprit individuel qui seul peut discerner quels sont les verdicts authentiques de l'esprit social.

Mais nous ne sommes pas ici dans la même inextricable situation. Nous accordons à l'esprit individuel tout le crédit qu'il demande. C'est seulement lorsque, immédiatement, il juge insuffisants les motifs personnels de son adhésion, ou quand, par réflexion, troublé par les perspectives de la possibilité de l'erreur, il sent ainsi son insuffisance que nous jugeons le recours à la confirmation sociale légitime et indispensable. L'individu cherche et trouve dans la société des esprits l'appui qu'en lui-même il sentait insuffisant ou ne trouvait pas. Une vérité que proclame une seule voix n'a pas toute la plénitude, toute la richesse qui convient à la vérité, l'hymne au vrai, l'hymne au Verbe n'a tout son sens que s'il est chanté par le chœur universel des esprits.

(*A suivre.*)

G. FONSEGRIVE.

L'EXISTENCE DE DIEU

D'APRÈS DUNS SCOT

(FIN)

III

L'ordre, dans sa triple manifestation d'efficience, de fin et d'éminence, telle est la base sur laquelle le Subtil compte élever son « palais d'idées ». On pourrait, à plus juste titre, comparer sa démonstration à un monolythe à trois angles et au sommet terminé en pointe. Duns Scot veut montrer la nécessité d'un Être supérieur, qui soit tout ensemble premier et dernier dans l'ordre de causalité d'*efficience*, de *fin* et d'*éminence*. Il n'isole pas, dit-il, la *cause exemplaire* de la cause efficiente. Il donne pour motif que celle-ci ne se distingue pas de celle-là. Selon lui, la cause exemplaire désigne le mode d'agir propre à l'agent intelligent pour le discerner de l'agent par nature, qui opère en vertu d'une impulsion aveugle ou ignorante du but.

On remarquera, pour plus de clarté, que le Subtil distingue en Dieu deux sortes d'attributs : les uns, relatifs aux créatures, comme lorsqu'on dit : cause première, fin dernière, suprême parfait ; les autres, absolus, comme quand on prononce : immense, infini, éternel. Duns Scot pense que la démonstration rationnelle de Dieu dépend des attributs relatifs, ou mieux des relations de Dieu à l'Univers : *Ex ejusmodi proprietatibus relativis, Deum existere adstruendum et declarandum arbitramur* (1).

Duns Scot veut conséquemment arriver aux trois conclusions suivantes :

(1) *Oxon.*, I, d. 2, q. 1, n° 10.

1° Il existe un être qui est absolument premier dans les trois ordres d'*efficience*, de *fin* et d'*éminence ;*

2° C'est le même être qui est premier de ces trois manières;

3° L'être qui réunit en lui ces trois primautés, c'est Dieu (1).

Première proposition : Il existe un être absolument premier dans l'ordre des causes efficientes et finales, et de plus, insupérable en perfection.

De là, trois preuves différentes se rapportant chacune à l'un des membres de cette proposition.

1° Duns Scot veut d'abord prouver que, en dehors et au-dessus des causes secondes, il existe une Cause improductible, *quod non sit effectibile,* qui espère sans recevoir d'une autre sa vertu causale, *nec effectivum virtute alterius,* mais agissant uniquement par elle-même, *a se* (2).

Voici son raisonnement : « Quelque être est productible. » — C'est un fait. Duns Scot ne dit pas : *effectum,* produit. Il prend, pourtant, son point de départ du réel. Mais il fait, provisoirement, abstraction du concret, parce qu'en soi le fait est contingent. Or, par hypothèse, son argumentation porterait juste, alors même que le monde, c'est-à-dire *le devenir en acte,* ne serait pas. Reprenons l'argument : « Il y a quelque être productible. Or, il est productible, ou de lui-même, ou par aucun, ou par quelqu'un. — Et d'abord, il n'est pas productible par aucun, *non a nullo.* Ce qui n'est rien ne peut être la cause de quoi que ce soit. — Il n'est pas non plus productible par soi, *non a se.* On ne conçoit pas une chose qui s'engendrerait ou se produirait elle-même. — Il reste, en définitive, qu'il est productible par un autre, *ergo ab alio effectivo.* Désignons cet autre par la lettre A. Si A est premier de manière qu'au-dessus de A il n'y ait plus de cause, notre preuve est faite, *habetur intentum.* S'il n'est pas premier, il vient donc après un autre, vu qu'il est effectible par un autre, et partant capable de produire en vertu du pouvoir qu'il en a reçu. Car si l'on exclut l'aséité, on affirme du même coup l'*ab alio.* Donc, cet autre étant posé, désignons-le par la lettre B. Il en sera de B comme

(1) *Ibid.*, n° 11.
(2) *Loc. cit.*

de A. — Il faudra de la sorte ou remonter à l'infini, ou bien l'on se heurtera à quelque cause qui n'a pas de précédent. Or, nous l'avons prouvé, il est impossible de poursuivre à l'infini cette ascension causale. Il faut, par conséquent, que l'on s'arrête à quelque cause efficiente première, qui ne reçoive point son pouvoir d'une autre, qui n'est effectible sous aucun rapport, en tant qu'elle n'est pas réalisée par quelque cause, qui lui soit antérieure (1). »

C'est l'argument par les causes efficientes. Duns Scot l'expose avec logique et clarté. Et, sous ce double point de vue, son procédé ne le cède en rien à l'argumentation de saint Thomas (2). D'aucuns regretteront peut-être que le Docteur subtil ait cru devoir écarter ici la preuve par le *premier moteur*. Nous constatons cette lacune. Nous croyons, toutefois, que le parti pris n'a point motivé cette omission. J'estime, pour ma part, que Duns Scot a vu dans l'argument *primi motoris* une application de la preuve plus générale par les causes efficientes. Il se serait, dès lors, basé sur ce principe bien connu : *Non sunt multiplicanda entia sine necessitate.*

Duns Scot constate qu'on ne peut reculer infiniment la chaîne ascensionnelle des causes efficientes. On se heurte inévitablement « à une cause efficiente première, qui n'est effectible sous aucun rapport, en tant qu'elle n'est pas réalisée par quelque cause qui lui soit antérieure (3) ». Je conçois, de fait, qu'une succession de causes, dont toutes sont de même nature, celle qui suit étant, en nature, identique à celle qui précède, ne peut réaliser un infini de durée. Et d'abord, il est évident que cet échelonnement des causes est limité par en bas. Grand nombre de causes, actualisables demain, sont aujourd'hui virtuellement. D'autres, qui sont aussi virtuellement, le sont moins prochainement. D'autres, plus lointainement encore. Toujours fermé par en bas, sans que le passage perpétuel des virtuels en actes puisse rien changer à cet état de choses, l'enchaînement des causes serait-il, par contre, interminablement ouvert par le haut? Le prétende qui voudra. Mais n'empêche que ce quelqu'un irait contre l'évidence. Car, quoi que l'on

(1) *Oxon., ibid.*
(2) Saint Thomas, I, q. II, art. 3.
(3) *Loc. cit.*

fasse, on ne concevra pas dans l'ordre des réalités, soit simultanées, soit successives, un infini concret. J'ajoute qu'on affirmerait une absurdité concrète, puisque ce serait mettre l'infini dans le fini. Ce serait confondre, en un même sujet, le fini et l'infini que d'accorder à une série d'êtres une existence sans commencement, mais aboutissant, somme toute, à un néant de durée, puisque, de fait, chaque membre de la série deviendrait et cesserait d'être. Impossible, dès lors, de ne pas s'arrêter dans cette marche ascensionnelle vers la source des êtres. Il y a donc une cause efficiente dernière dans la série des causes de même nature, et relevant, dès lors, d'une cause différente d'elle, supérieure même, bien plus, indépendante et, de toutes manières, incréée.

Duns Scot explique ensuite comment cette cause supérieure, en dehors et au-dessus de toutes les contingences, doit réunir ces deux conditions inséparables l'une de l'autre : l'*incausabilité* et l'*actuation nécessaire*.

Et d'abord, la cause efficiente première est, au pied de la lettre, *incausable*. « Parce que cette cause n'est pas effectible et qu'elle est indépendante dans l'exercice de la causalité efficiente, il s'ensuit qu'elle ne peut être causée. Et cela, parce qu'on ne peut lui assigner, ni une *fin*, ni une *matière*, ni une *forme*. *Nam (hoc primum effectivum) est ineffectibile et independens effectivum. Igitur est omnino incausabile, quia non finibile, nec materiabile, nec formabile* (1). » — Duns Scot poursuit : « On ne peut, à cet efficient premier, assigner *une fin*. La preuve en est manifeste. Car la fin n'est cause qu'autant que l'être qui y tend en dépend comme de quelque chose qui lui est nécessairement antérieur. Or, ce qui est en fonction d'une fin, quant à son existence, ne relève de cette fin antérieure que si celle-ci, en tant que voulue, meut la cause efficiente à lui donner l'être. Ainsi la fin ne produit rien, si ce n'est qu'elle est obtenue par la cause efficiente, qui se complaît en elle. Et parce que le premier efficient est ineffectible, et qu'il est indépendant, il s'ensuit qu'il ne peut avoir de cause finale (2). »

(1) *Ibid.*, n° 16.
(2) *Loc. cit.*

Notre philosophe rappelle que les êtres, de par leur nature, ont un but à réaliser. Non pas qu'ils deviennent par l'action de la cause finale. Celle-ci, en fait, n'opère rien. Elle ne sort pas du domaine des intentions. Mais parce que, intentionnelle, elle agit sur les décisions de l'agent libre qui, séduit, en quelque sorte, par elle, actualise, en vue de la fin, l'être ou les êtres qui doivent la subir. Dès lors, assigner une fin à la cause première impliquerait la présence d'une cause intelligente, avant, en dehors et au-dessus d'elle, qui la ferait être. Or, cela n'est pas. La cause première est, en effet, par soi et pleinement indépendante.

On n'est pas davantage autorisé à lui attribuer une *matière* et une *forme*. Et pour une bonne raison. « Parce que, dit Scot, les causes constitutives sont soumises à une cause extérieure, soit que celle-ci leur donne l'être, ou qu'elle les unit, soit qu'elle fasse l'un et l'autre. Ces causes, en effet, ne produisent le mixte, elles ne le constituent que par l'action d'un agent requis de toute nécessité. A supposer, dès lors, que le premier efficient soit composé de *matière* et de *forme*, il faut qu'il soit fait par quelqu'un autre, et ces deux causes en dépendraient *in causando*. Or, il est impossible que le premier efficient soit par un autre. D'où il suit qu'il n'est constitué ni de *matière*, ni de *forme* (1). »

Ainsi, de ce qu'elle est incausable, Duns Scot infère que la première cause est incorporelle. La matière et la forme sont, d'après les scolastiques, les éléments constitutifs du mixte. Le mixte est, tout d'abord, postérieur à ces deux éléments. Il est intrinsèquement par eux. Ces éléments dépendent eux-mêmes d'une cause, dont l'action doit faire entrer la *forme* dans la *matière*. Et parce que *matière* et *forme* se rencontrent sous l'impulsion d'une vertu étrangère, elles relèvent donc d'une cause antérieure à ces deux principes, et, par suite, à leur combinaison dans les corps. On comprend sans peine qu'il faille exclure du premier causatif ces deux postulats de dépendance. *Cum ergo contradictionem involvat primum effectivum habere causam efficientem, impossibile quoque erit habere causas intrinsecas* (2).

(1) *Ibid.*, n° 16. *De primo Princ.*, c. II, n° 3.
(2) *Ibid.*

De l'incausabilité de l'efficient premier, le Docteur subtil passe à un second corollaire. « Un être, dès là qu'il est contraire à sa nature d'exister par un autre, en supposant qu'il puisse exister, doit être par soi. Or, il répugne absolument que le premier efficient soit par un autre. Autrement, il ne serait plus premier efficient. Ce premier efficient peut exister, vu que le fait d'être cause efficiente n'implique pas nécessairement quelque imperfection. Rien ne s'oppose, dès lors, à ce que cette vertu causative soit donnée dans un sujet, dégagée de toute imperfection. Conséquemment, la cause, absolument première, peut exister par soi. Donc, elle est *a se*. Ce qui n'est pas par soi-même ne peut, en effet, se donner l'être. *Quia quod non est a se, non potest esse a se* (1). » Duns Scot se répète. Mais le terme *a se* revêt dans ces deux membres de phrase une acception différente. Partisan de l'aséité négative, il exclut l'aséité positive, en tant qu'être par soi signifierait : se donner à soi-même l'existence. La raison en est toute naturelle. « Autrement, le non-être entraînerait quelque chose à être. Et ceci est impossible. En outre, le même être se ferait être de soi-même. Il ne serait plus, par suite, *incausable*, au pied de la lettre. Par le fait donc que le premier efficient est nécessairement incausable et qu'il ne lui répugne pas d'être premier dans l'ordre causal, et qu'il est de plus inconvenant de ne pas admettre au-dessus de l'univers un Suprême Absolu, et qu'il y aurait contradiction à ce qu'un autre soit avant lui, il faut que le Premier Efficient puisse exister absolument par soi. Conséquemment, il est par soi de fait, vu qu'il lui répugne de devenir par un autre (2). »

Duns Scot estime que la Cause efficiente première n'est pas un être de pure raison. Elle existe en dehors et au-dessus des réalités mondiales. Certes, il ne faudrait pas dire que le premier efficient est *actu existens*, si cet attribut devait introduire dans l'entité de la Cause des Causes quelque imperfection de nature. Qu'on se rassure. Un être peut fort bien participer de la causalité efficiente, sans que pour cela il soit nécessairement limité, ou imparfait par quelque côté. Et si, dans notre con-

(1) *Loc. cit.*
(2) *Loc. cit.*

cept, la Cause suprême est intimement connexe à la Perfection absolue, il ne s'ensuit pas que nous devions nier son existence. Au demeurant, le monde existe. Et nous voyons de nos yeux l'action constante des causes secondes. Il y a, dans l'univers, une causalité efficiente. Celle-ci, nous l'avons prouvé, est subordonnée à un agent supérieur, qui donne aux choses l'être et l'agir. Cette cause des causes serait-elle moins réelle? On le voit, il y a transition ici de réel à réel. Donc, la Cause première existe. *Alioquin enim non ens traheret aliquod ad esse, quod est impossibile* (1).

2° Duns Scot a donc établi qu'il y a, en dehors et au-dessus des causes mondiales, une Cause des Causes, incréée, suprême, nécessaire, infinie en perfection, et recevant tout d'elle-même. Sa seconde preuve tend à montrer qu'il y a une *cause finale* « qui n'en admet aucune après elle, qui est tellement dernière dans la finalité, qu'on ne peut la coordonner à aucune fin (2) ».

Duns Scot rappelle qu'il a déjà fourni cette démonstration à propos de l'ordre, en cet endroit précis où il conclut que « ce qui n'est pas une fin, ni disposé pour une certaine fin, est de fait sans utilité (3) ». Et c'est à peine s'il consent à rappeler ici une des preuves que nous avons développées dans la seconde partie de cette étude. « L'universalité des effets est limitée. Donc, cette universalité relève de quelque chose comme de sa fin. Ce quelque chose ne peut être partie intégrante de cet ensemble, car alors une même chose serait à elle-même sa fin. Le tout doit dépendre de quelque chose qui soit en dehors de la catégorie d'êtres coordonnés vers une fin. Et ce quelque chose est comme le centre vers lequel aboutissent tous les êtres (4). »

On remarquera que la preuve scotiste diffère notablement de l'argument par les causes finales, tel que l'expose saint Thomas. L'Angélique se fonde sur ce que « les êtres, dépourvus de connaissance, les corps inanimés, par exemple, agissent pour une fin (5) ». Ce fait n'arrivant pas accidentellement,

(1) *Ibid.*
(2) *Oxon.*, *Ibid.*, n° 17.
(3) *Oxon.*, II, d. 3, q. VII, n° 10.
(4) *Oxon.*, I, d. 2, art. 1, n° 17.
(5) Saint THOMAS, p. I, q. II, art. 3.

mais d'après les règles d'un ordre constant, il en induit l'intervention nécessaire dans le monde d'un ordonnateur intelligent.

Duns Scot se place à un point de vue tout différent. Il a montré précédemment qu'on ne peut prolonger infiniment la chaîne ascensionnelle des causes efficientes. Or, à tout prendre, s'il n'y avait pas des fins proportionnées à ces causes, elles-mêmes ne seraient pas. On ne conçoit pas que les êtres aient d'autre motif d'exister, hormis la fin que tous doivent atteindre, soit isolément, soit collectivement. A ne tenir compte que des faits, nous voyons, par exemple, que les vivants tendent tous vers la conservation et le développement des espèces. On peut dire que, tandis que toutes les générations passées, présentes et futures, contribuent à perpétuer l'espèce à travers l'espace et le temps : et c'est la fin collective, l'individu reproduit simplement un ou plusieurs semblables, dans un point déterminé de l'espace et du temps : c'est sa fin particulière. Et parce que la fin n'est donnée qu'autant qu'il existe une cause à même de l'exécuter, il s'ensuit que si, remontant la longue série des causes génératrices, on arrive inévitablement à un premier engendreur qui, lui, n'a pas été produit de la même manière que les suivants, on doit, de ce fait, convenir qu'il est une finalité particulière, qui a pris naissance en même temps que ce premier engendreur, produit par une cause de nature différente, supérieure, incréée, infinie en perfection et en puissance. D'où il suit que l'agent qui a donné l'être à ce premier l'a aussi organisé en vue de sa fin particulière. Chaque être réalise ainsi un but spécial. Il contribue, en même temps, à l'universelle harmonie. Les causes mondiales existent, dès lors, en fonction de la destinée voulue par la Cause première. Cause intelligente, sans nul doute, et dont l'univers doit, en dernière analyse, proclamer les infinies perfections. D'où il appert que les êtres sont placés sous la dépendance de cette Cause des Causes, dont tous, par des voies diverses, réalisent les dernières intentions. Cause des Causes, l'Efficient premier est aussi la Fin des Fins.

3° Duns Scot passe à sa troisième preuve, basée sur la perfection ascendante des choses de ce monde, qui lui appartient

en commun avec saint Thomas (1). Scot ne présente pas à part la preuve par la *contingence* des créatures, parce que celle-ci est comme le fondement même du raisonnement par la *causalité efficiente* et par les *finalités secondes*. Le Docteur subtil admet, dès lors, implicitement l'argument par la *contingence*.

Le philosophe irlandais établit donc, en troisième lieu, qu'on arrive nécessairement à un premier et, par suite, à un dernier *via eminentiæ*. « Parce que toutes les natures qui sont éparses dans l'univers et que régissent les fins sont en nombre limité, elles sont, de ce fait, dépassées en perfection par cette nature, à laquelle toutes sont subordonnées. Conséquemment, cette nature, fin de toutes celles qui sont distinctes d'elle, les dépasse absolument et émerge en perfection par-dessus tous les êtres. De fait, les formes, ou les espèces, diffèrent comme les nombres du moins au plus (2). »

Nous avons, semble-t-il, suffisamment exposé ce raisonnement dans notre seconde partie, entraîné, par la force de la logique, à anticiper sur la démonstration elle-même. Duns Scot estime donc que, dans la nature, tout est échelonné, de manière que, d'une espèce à l'autre, le degré de perfection s'affirme par une certaine analogie avec les nombres, dont la différence graduelle est d'une unité. Toutefois, si l'unité s'agrandit en se multipliant elle-même, il n'en peut être de même des espèces créées. Car ce qui pose, par exemple, l'homme au-dessus de la bête, c'est la présence en lui d'un élément différentiel, dont on ne peut expliquer la provenance par l'hypothèse d'une prétendue évolution naturelle des êtres. Ce serait déduire le plus du moins. Et ceci est possible, tant qu'il n'est question que de nombres ou de quantité. Mais comment donner raison de la diversité des êtres par le plus ou moins de matière ? C'est la prétention d'un certain *atomisme* de tout expliquer par la matière et par le mouvement. Toutefois l'*atomisme mécanique* non plus que le *monisme* de nos contemporains n'arrivent à établir scientifiquement que l'on puisse de l'*identique* en substance tirer le *différent* en nature. La perfection

(1) Saint Thomas, *Loc. cit.*
(2) Duns Scot, *Ibid.*, n° 18.

croissante des êtres est en raison du plan conçu et exécuté par quelque agent en dehors et au-dessus de tout ce qui est limité. Et cette marche ascensionnelle vers une perfectibilité qui, somme toute, ne donnerait jamais la perfection sans mélange, n'est-ce pas la révélation manifeste de l'insupérable perfection de Celui par qui tout, dans ce monde, est variété, changement et harmonie?

En résumé, de ce qu'il est impossible de reculer infiniment la succession des *efficiences*, des *finalités* et des *perfectibilités* mondiales, notre Docteur affirme que tout dans l'univers est essentiellement limité, régi par une universelle et mutuelle subordination, placé, dès lors, sous l'empire d'une cause en dehors et au-dessus de toutes les contingences, qui n'admet point de limites, infinie en puissance, en être et en perfection.

Deuxième proposition. — C'est le même être qui est premier de la primauté d'efficience, de fin et d'éminence.

« Le premier efficient est fin dernière, et c'est encore lui le plus éminent d'entre les êtres : donc, c'est une même nature qui est première en ces trois primautés (1). »

Duns Scot fait voir tout d'abord que la première cause, dans l'ordre efficient, s'identifie avec ce même être qui est au sommet des finalités contingentes. « Toute cause, de par sa nature, opère en vue d'une fin. Une cause plus élevée agit pour une fin plus haute. La cause première poursuit une fin dernière. Elle doit par-dessus tout, et comme dernier terme de ses opérations, se rechercher elle-même. Car on ne lui peut assigner d'autre fin que soi. Par suite, elle opère pour soi en tant que fin dernière. Le premier efficient est donc pareillement la dernière fin (2). »

Notre Docteur rappelle ici que la fin d'un être est proportionnée à son mode d'agir. Étant donné un être limité et dépendant *in operari*, on est contraint de lui assigner une fin limitée et dépendante. La créature s'affranchit de cette limite et de cette dépendance, dans la mesure où elle croît en vertu d'agir. L'être

(1) *Oxon., Ibid.*, n° 18.
(2) *Loc. cit.*

par soi, surpassant en agir toutes les causes subordonnées, est totalement dégagé de cette limite et de cette dépendance. Par suite, il est d'une autonomie absolue. Or, il relèverait d'un autre, s'il n'était lui-même sa propre fin. Il agit donc principalement pour soi. Mais tout ce qui est au-dessous de lui opère par lui et doit tendre vers lui. Il est bien, dès lors, la fin finale de tout. C'est donc le même sujet qui est tout ensemble Cause des causes et Fin des fins.

Le Subtil estime de plus qu'on ne saurait concevoir le Premier Efficient sans l'identifier avec le Parfait suprême. « La cause première n'est pas de même nature, mais différente des êtres qui procèdent de sa vertu créatrice. Elle est plus noble et plus élevée que les créatures. D'où il suit que le Premier Efficient, qui est aussi la Dernière Fin, est le plus éminent des êtres (1). »

Qu'est-ce à dire ? — Le maître applique ici l'adage philosophique : *operari sequitur esse*. Un être opère en raison de son mode d'être, ou, si l'on veut, en rapport avec sa perfection de nature. Car il est indéniable que le pouvoir d'être cause, à certains égards, extensible à tout être, participe de la différenciation des natures. Et tandis qu'en bas de l'échelle tout est soumis au déterminisme, celui-ci fait place à une certaine spontanéité, suivant que l'on passe des causes inanimées aux causes vivantes. Certes, cette spontanéité des opérations vitales dans la plante et dans l'animal, c'est encore du déterminisme. Mais remontez plus haut ! Vous vous heurtez à une cause, indépendante déjà, régulatrice de ses actes, libre. Il est, dès lors, constaté que le pouvoir d'être cause s'accroît proportionnellement au fur et à mesure que les êtres se superposent en perfection. Effectivement, une nature qui épuiserait, — pour son propre compte, — cet attribut de causalité, — posséderait, de ce chef, la plénitude de la perfection. Duns Scot conclut à bon droit : *Adeoque ipsum Primum Efficiens, qui est et ultimus finis, est pariter omnium Eminentissimum* (2).

Le sujet, premier dans la causalité efficiente, est donc inévi-

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*

tablement dernier dans la finalité et insupérable en perfection. Impossible d'isoler l'une de l'autre ces trois primautés. Pareils aux trois angles d'un monolythe, les trois manifestations de l'ordre ont chacune leur face particulière, mais elles participent d'un même bloc, et le sommet leur est commun (1). Mais, — de ce que ces trois attributs sont inséparables, de manière qu'on ne peut en posséder un sans avoir les deux autres, — s'ensuit-il qu'un seul doive les réunir? Duns Scot répond qu'une *nature unique* doit seule réaliser cette triple primauté.

« Si pareille primauté devait se trouver en plusieurs, ce serait par rapport — ou aux mêmes effets, — ou à des effets différents. — Et d'abord, il est contradictoire qu'un même être dépende en quelque façon de deux autres, qui seraient l'un et l'autre définitivement premiers. Car celui-ci ne serait pas totalement premier, dès là que celui-là le serait également. Par suite, il répugne absolument qu'un même effet soit postérieur à deux premiers. Car si une cause est la raison totale d'un certain effet, il est impossible qu'une seconde cause puisse intervenir. Car, ou bien cet effet serait produit deux fois, ou l'on devrait plutôt affirmer que ni l'une ni l'autre n'en est la raison totale. Cette dernière hypothèse étant écartée, il s'ensuit que, — eu égard à un même effet, il ne peut y avoir plusieurs principes premiers (2). »

Duns Scot n'a garde de vouloir de deux co-principes premiers, qui l'un et l'autre, au sommet de la perfection de l'être, domineraient au même titre l'universalité des efficiences et des finalités secondes. Car ne serait-il pas contradictoire de prétendre que A et B sont simultanément la cause totale de C? Si C est totalement causé par A, il ne peut l'être par B. M'objectera-t-on qu'il provient tout à la fois de A et de B?... Je l'admets sans peine, si A est seulement la cause partielle de C..... De cette manière, A et B sont ensemble la cause totale de C. Il y aura deux premiers, limités l'un par l'autre ; et par suite

(1) Comparaison n'est pas raison! Dans un bloc de marbre, la pointe fait un seul tout avec ses angles multiples. Il n'en faudrait pas conclure que Dieu s'identifie avec les manifestations de l'ordre créé. Ce serait du *panthéisme*... Ce reproche a été fait à Scot à propos de « son univocation de l'être ». Ce n'est pas ici l'endroit de le venger de cette accusation injuste et imméritée.

(2) *Ibid.*

rien n'empêche qu'il y ait plus de deux premiers. Logiquement parlant, il n'en resterait plus du tout. Il faudrait pour cela que A ou B soit la cause totale de C... Autrement, A ne serait pas premier, non plus que B. Or, il faut un premier. Si je dis que ce premier est A, il n'y aura pas de B, et *vice versa*. De toute façon j'affirme que A ou B est cause totale de C : et C n'est donné qu'à la condition de relever de A ou de B.

Ce raisonnement montre qu'un même effet ne doit pas provenir de deux causes, qui seraient en même temps, chacune séparément de l'autre, la raison intégrale de son existence. Cette démonstration *ab absurdo* est au fond un appel au simple bon sens. Mais pourquoi deux effets, dès là qu'ils seraient distincts et différents l'un de l'autre, ne relèveraient-ils pas, en dernière analyse, de deux premiers, trônant, somme toute, dans une sphère de causalité propre à chacun ? Duns Scot (1) soutient qu'alors même il ne saurait y avoir plus d'un premier.

Cette hypothèse de deux ordres de causes, étrangers l'un à l'autre et relevant de deux premiers différents, de prime abord, heurte moins le bon sens. Il ne semble pas qu'on doive l'exclure *a priori*. A est cause totale de C. B est cause totale de D. Je remarque que A étant distinct de B, et C de D, il est cohérent que A et B, au même instant, produisent l'un C, l'autre D. A est premier relativement à C, et B eu égard à D. On pourrait sûrement montrer que, s'il en est ainsi, ni A ni B ne sont premiers au sens absolu. Pour être premiers, au sens que nous avons défini, il faut que, du tout au tout, A et B soient transcendants à C et à D. Or, si j'admets que A et B sont l'un et l'autre *suprêmes*, dans leur domaine respectif, j'affirme que A et B sont limités l'un par l'autre. Par suite, j'implique la possibilité d'autres A et d'autres B, le limité pouvant se multiplier indéfiniment. Ni A ni B ne seraient donc premiers. Au surplus, si A et B sont bornés, ils ne se différencient pas en nature de C et de D. On ne voit pas pourquoi A et B ne seraient pas *ab alio*, au même titre que C et que D. Le contingent donnerait ainsi le contingent, le non-être absolu produirait l'être relatif.

(1) *De primo Princ.*, c. III., concl. 16.

Duns Scot n'oppose pas ici cette réfutation *ab absurdo*. Mais n'est-ce pas se réclamer de cette preuve que de répondre à l'objection : — Vous dites : A est cause totale de C, B de D ! — J'en conviens... Seulement C et D, en l'occurrence, se réclament de deux ordres de réalités distincts, différents, indépendants l'un de l'autre. Il y aura donc deux ensembles d'êtres dépendants, relevant l'un de A, l'autre de B. — Or, est-il exact que l'*univers* ne soit pas *un seul?* Car, remarque le Subtil : « si l'ordre n'est pas un seul, l'Univers n'est pas un seul. *Sine ordinis unitate, non est universi unitas* (1). » L'expérience prouve que tout dans la nature converge vers l'harmonie des causes et des fins. Tout ici-bas étant régi par des lois universelles, comment imaginer deux distributions d'êtres dont l'une serait sans influence sur l'autre ? L'univers est un. Il ne nous est donc pas licite de placer le *dualisme* à sa source. Il resterait sans doute à examiner si deux univers sont toutefois possibles. Le supposerait-on de la sorte, l'Être transcendant devrait encore être un seul. S'il était plusieurs, il ne serait plus transcendant ni premier. « Dès là, conclut Duns Scot, qu'il ne peut y avoir deux premiers, que l'univers soit un ou plusieurs, il faut nécessairement que le Principe premier soit un seul (2). »

Premier Efficient, essentiellement en acte, sa puissance s'étend à tous les possibles ! Fin dernière, vers laquelle tous les êtres tendent, il est une source inépuisable de bonté dans les choses ! Perfection suprême, c'est encore de lui que les êtres reçoivent leur beauté !

Troisième proposition. — L'être qui réunit ces trois primautés, c'est Dieu (3).

Il existe donc, en dehors et au-dessus des contingences mondiales, un être infini en perfection, cause première et fin dernière de toutes choses. Cet être, éminent entre tous et de toutes les manières, « nous l'appelons Dieu ». *Appellamus Deum* (4). Il n'est plus besoin, dès lors, de me démontrer son existence.

(1) *De primo Princ.*, c. III, concl. 16.
(2) *Ibid.*
(3) *De primo Princ.*, c. III, n° 11.
(4) *Ibid.*

La preuve en a été fournie abondante. Au demeurant, elle tient dans ce simple raisonnement :

Il existe un Suprême Parfait, qui est, tout ensemble, cause suprême et fin dernière ;

Ce suprême Parfait, c'est Dieu ;

Donc Dieu existe.

La *majeure* a fait l'objet de nos deux premières propositions. La *mineure* se base sur ce que, partout, sous tous les climats et dans toutes les langues, *Dieu n'est Dieu* qu'à la condition d'être le plus grand, l'incomparable et l'inattingible : *id quo magis cogitari nequit*. La conclusion repose sur un fait. Le monde existe ; donc Dieu est. Dieu est un postulat des réalités contingentes, qui sont par Dieu et pour Dieu. Soumises à un perpétuel devenir par le passage incessant à de nouveaux modes d'être, elles sont un jour devenues. La science l'a constaté pour les espèces vivantes. Elle a de plus admis, au début de tout, le chaos, c'est-à-dire la nébuleuse. Que de commencements ainsi constatés !... Mais la nébuleuse serait-elle éternelle ? Aristote avait admis l'éternité de la matière, sans pourtant exclure Dieu. D'autres l'ont cru avant lui. D'aucuns proclament, de nos jours, que c'est là un article du *Credo* du savant. La révélation enseigne que le Tout-Puissant a tout créé *ex nihilo*. Nous pensons avec Duns Scot qu'on ne peut rationnellement admettre l'éternité de la matière. Et encore que, dans la pensée de saint Thomas (1), celle-ci paraisse concorder avec l'acte créateur d'une cause éternelle, sa provenance *ab alio* justifierait encore suffisamment sa toute dépendance de Dieu.

En résumé, toute l'argumentation se réduit à ce simple raisonnement :

Le monde existe ;

Le monde est par Dieu ;

Donc Dieu existe !

Dieu, c'est le sujet en qui se trouvent réunies les trois primautés d'éminence, d'efficience et de fin !... Duns Scot voit, en ces nobles attributs, la manifestation des caractères que revêt la bontéd e Dieu, à savoir d'être souverainement communicable,

(1) Saint Thomas, p. I, q. xlvi, art. 2.

souverainement aimable et souverainement intègre. *Cujus triplex primitas exprimit tres rationes summæ bonitatis, quæ est summa communicabilitas, summa amabilitas et summa integritas.* « Car, poursuit-il, le bon est aimable et expansif de sa nature. Et nul ne donne parfaitement, s'il ne donne généreusement. Et le bon est synonyme de parfait. Or, le parfait, c'est ce à quoi rien ne manque (1). »

Duns Scot ne s'étend pas outre mesure sur des corollaires qui n'intéressent qu'accessoirement la preuve de l'existence de Dieu. Mais cet hommage final à l'inépuisable bonté du *Primum Efficiens* se manifestant dans les êtres, me révèle bien l'homme, dont la philosophie repose tout entière sur la prédominance de la volonté sur la raison.

Il est, en dehors et au-dessus des êtres, soumis à un ordre limité d'efficiences et de fins, un Suprême Parfait, source première et fin finale de tous les réels et de tous les possibles. Ce suprême Parfait, c'est Dieu ! *Atque is est Deus gloriosus et excelsus* (2).

Dieu existe. L'ordre le proclame ! Il en est le couronnement indispensable ! L'ordre, dans sa triple manifestation d'éminence, d'efficience et de fin, réalise bien ce monolythe à trois angles, aboutissant à une pointe unique ! Dieu trône ainsi au sommet dans toute sa gloire et son inaccessible hauteur !

Dans sa chasse aux objections, le Subtil soumet sa « construction » à un examen minutieux. Il tient à s'assurer, après coup, que tout y fait « bloc ». Il y montre Aristote, partisan de l'éternité du monde, et introduisant dans la causalité efficiente un prolongement sans fin. Il rappelle que ce philosophe avait admis un terme dans le concours de causes agissant simultanément. Puis il se plaît à le réfuter par ses propres arguments.

Impossible, insiste-t-il, de reculer infiniment une succession d'êtres dont chacun, pris séparément, comporte un avant et un après. Le tout, étant fait d'éléments semblables, inclut irrésistiblement un avant et un après. C'est-à-dire qu'il y a un pre-

1 *De primo Princ.*, c. III, n° 11.
(2) *Ibid.*

mier anneau dans la chaîne causale, dont on ne peut expliquer la provenance, sinon par le recours à une Cause transcendante.

Pour éviter des redites, nous retiendrons ici celle de ces objections provenant de la constatation du mal moral. — « Il y a du mal dans le monde ; donc Dieu n'est pas. Quand on prononce « Dieu », on entend un être infiniment bon. Mais étant donné cet être, de par sa nature, infini de bonté, il semble qu'il ne devrait plus s'ensuivre aucun mal. Une bonté infinie empêcherait tout mal, de même qu'un corps immense, remplissant à lui seul l'espace, n'y laisserait pas de place à un autre (1). »

Duns Scot démontre que Dieu n'est pas tenu d'empêcher le mal, et que, de plus, s'il le permet, c'est pour lui une occasion de se montrer juste et miséricordieux. « Une cause infinie, agissant par nécessité de nature, ne tolère pas à côté de soi ce qui lui est contraire. L'opposition est *formelle*, par rapport à ce qui lui revient essentiellement ; *virtuelle*, eu égard aux effets auxquels s'étend sa toute-puissance. A ce double point de vue, tout ce qui lui serait incompatible doit être exclu. Mais Dieu est tout ensemble libre et bon infiniment. Il opère par acte de pur vouloir tout ce qui existe en dehors de son essence. De cette manière, bien qu'il soit d'une infinie bonté, il n'empêche pas tout mal, mais il permet que quelque mal s'accomplisse. La raison en est que cela est plus avantageux à l'univers. Car, le mal, — étant supprimé tout à fait, — il s'ensuivrait que Dieu ne manifesterait plus sa bonté par le châtiment du coupable. Et quoique cela ne soit pas préférable pour le délinquant, contraint de subir sa peine, cela vaut toutefois mieux pour l'ensemble, parce que la diversité dans les manifestations de la Bonté contribue au perfectionnement de cet agencement de choses, que l'on nomme *monde* (2). »

Le Maître pose tout d'abord que le mal qui porterait atteinte à l'être intangible de Dieu est nécessairement écarté. Il est pareillement évident que si, en toutes choses, Dieu opérait par

1 *Oxon.*, I, d. 2, q. I, n° 1.
2 *De primo Princ.*, c. IV, n° 9.

une nécessité de nature, le mal ne se produirait point dans le monde, parce que, manquant lui-même de libre arbitre, il n'y aurait pas d'êtres libres. Seulement, Dieu est souverainement libre dans ses opérations extérieures. La liberté étant un bien, il ne répugne pas à l'infinie Bonté d'en faire don à quelques créatures privilégiées. Tant pis pour celles-ci, si — abusant du don de Dieu, — elles profitent de cette maîtrise sur leurs actes, pour porter atteinte à l'ordre moral!... Elles seules sont, en fait, responsables du mal qu'elles font... Sûrement, Dieu tolère ce mal, puisqu'il ne nécessite pas la créature libre à agir conformément à la règle des mœurs.

Toutefois, on aurait tort de se plaindre, outre mesure, de la malice des hommes. Pourquoi cela? — Parce que, somme toute, si Dieu a donné la liberté à certains êtres, c'est afin qu'il y ait au-dessus de la vie, toute de déterminisme, du végétal et de la bête, une vie plus proche de la sienne, plus élevée, plus noble : la vie morale!... Et c'est pour Dieu une occasion de manifester sa bonté, quand l'homme se manque. Car il frappe le délinquant pour le rappeler à l'ordre. Se montrer juste est encore une manière de paraître bon. En soi, le châtiment tend à l'amendement du coupable. A son tour, cet amendement appelle le pardon. La Justice est sœur de la Miséricorde, et ce sont nos défaillances morales qui nous dévoilent cette région, jusque-là inexplorée, de la Bonté de Dieu! Et puisque, — en définitive, — le monde doit nous faire acclamer Dieu, est-ce que le spectacle n'en paraît pas plus beau, dès là que la vue de nos propres défaillances nous apparaît comme la raison qui motive en Lui les actes de Justice et de Miséricorde? — D'où l'on doit plutôt inférer : Il y a du mal dans le monde. Dieu le fait servir aux manifestations de son Ineffable Bonté. Donc Il est!

Séraphin BELMOND.

L'ORGANISATION DE LA MÉMOIRE [1]

CHAPITRE IV

LA REPRODUCTION DES SOUVENIRS

Système construit aux périodes de fixation et de latence, le souvenir tend à développer et à réaliser, dans la période d'évocation, les éléments qu'il contient. Les impressions passées s'efforcent de redevenir présentes sous forme d'images ; ce qui s'est une fois présenté ou produit veut se représenter ou se reproduire. Mais cette volonté ne suffit pas à ramener le passé sur le plan du présent : le mécanisme de la reproduction des souvenirs est distinct de celui de leur évocation : l'un peut être lésé et l'autre rester intact. Si l'évocation prépare en général la reproduction, celle-ci peut avoir lieu sans celle-là.

Nous étudierons cette nouvelle étape du souvenir au moyen de faits négatifs et de faits positifs de reproduction.

Les faits négatifs sont les *amnésies de reproduction*.

Les faits positifs les plus instructifs nous ont paru consister en certains modes bizarres de reproduction connus sous le nom de *synopsies*. L'analyse de ces derniers mettra en relief des formes spéciales de liaison et de synthèse, qui éclairent le mécanisme de l'*association des idées* et font entrevoir la solution de ce problème.

§ I. — Amnésies de reproduction.

1° *Aphasie et agnosies.*

Aphasie. — Les aphasies sont des troubles du langage : les agnosies, des troubles de la connaissance. Dans le premier cas,

[1] Voir *Revue de Philosophie*, avril 1908, p. 372.

les images *verbales* se reproduisent difficilement ou même pas du tout ; dans le second, les images *communes*.

Les aphasies ont été plus étudiées que les agnosies. On a même cru pendant longtemps connaître leur mécanisme psychologique et leur localisation cérébrale. Les beaux travaux de M. Pierre Marie ont tout remis en question.

Dans la théorie classique, la fonction du langage était due à l'activité d'un certain nombre de centres cérébraux. On comptait deux centres *sensoriels* ou de *réception* au moins, dont l'un, le centre visuel verbal, recueillait les images visuelles des mots ; et l'autre, le centre auditif verbal, les images auditives des mots, des bruits et de la musique. Il y avait, en outre, deux centres *moteurs* de *transmission* ou d'*émission*. Le centre verbal d'articulation présidait au langage parlé ; et le centre verbal graphique, au langage écrit : ce dernier n'était plus adopté que par quelques rares neurologistes.

Tous ces centres du langage étaient localisés dans l'hémisphère gauche du cerveau :

Le centre visuel verbal, dans le lobule pariétal supérieur, avec ou sans participation du pli courbe ;

Le centre auditif verbal, dans la première et la deuxième circonvolution temporale gauche, et plus spécialement dans la première ;

Le centre moteur verbal, au pied de la troisième circonvolution frontale gauche ;

Le centre de l'écriture, au pied de la deuxième circonvolution frontale gauche.

A la lésion de chacun de ces centres correspondait une forme spéciale d'aphasie.

La lésion du centre des images visuelles verbales produisait la *cécité verbale*. Le sujet, pensait-on, n'est pas physiquement aveugle : il voit les mots, il en a la perception visuelle brute. Mais il ne peut ni les comprendre, ni les lire à haute voix, ni les écrire, du moins quand ils lui arrivent par la vue. Le trouble psychique porte sur l'interprétation de la sensation visuelle des mots, des lettres, des dessins, des chiffres, et en général des graphiques. Il prend différents noms suivant son objet. Il s'appelle, par exemple, *cécité musicale,* quand il enlève la

connaissance de la notation des sons, des clés, bémols, dièzes, etc., sans enlever celle des mots imprimés.

La cécité, soit verbale, soit musicale, ne s'expliquait ni par un défaut d'intelligence, ni par un défaut de mémoire, mais par l'abolition des représentations.

La lésion du centre des images auditives verbales déterminait la *surdité verbale*. Dans cette aphasie, le sens de l'ouïe est intact ; mais les mots entendus n'ont plus de signification, ils ne peuvent être répétés, ni copiés. Les mots lus, au contraire, sont compris et peuvent être écrits. Selon les trois degrés du symptôme psychique admis par Brissaud, le sujet peut entendre simplement du bruit, sans savoir qu'on lui parle ; ou bien, savoir qu'on lui parle, sans distinguer la langue ; ou bien enfin, reconnaître la langue, sans la comprendre.

La surdité verbale est souvent incomplète, comme d'ailleurs la cécité verbale ; elle se limite à certains mots, à certaines syllabes. Quand elle atteint les sons musicaux, elle s'appelle *surdité musicale* ou *amusie*. L'apparition brusque de la surdité verbale entraîne quelquefois de la « logorrhée ». Le malade devient verbeux et est exposé à la « jargonaphasie » ou création de mots de toutes pièces, et de syllabes sans suite.

La surdité verbale pure n'était due ni à un trouble intellectuel, ni à un manque de mémoire ; le langage articulé, la lecture et l'écriture étaient conservés. La réception psycho-sensorielle des mots faisait seule défaut.

La lésion du centre cortical des images motrices d'articulation produisait l'*aphasie motrice* corticale ou *aphémie* : abolition ou difficulté de la parole spontanée, de la lecture et de l'écriture, avec trouble dans la compréhension du langage parlé.

L'aphasie motrice pure, due à la lésion isolée des fibres de la substance blanche sous-jacente à la troisième frontale, était une altération de la parole articulée seulement : Le sujet lisait, écrivait et comprenait le langage parlé.

Enfin, la lésion du centre des images motrices graphiques était cause de l'*agraphie*, variété motrice d'aphasie d'ailleurs très contestée.

M. le Dr Grasset a exposé et défendu avec beaucoup de talent

la doctrine classique des aphasies, dans son beau volume : *Le Psychisme inférieur* (1).

M. le Dr Pierre Marie a publié dans la *Semaine médicale* (2), et dans la *Revue de Philosophie* (3), une série de travaux sur la *Révision de la question de l'aphasie* et sur la *Fonction du langage*, qui ont opéré une vraie révolution dans les études anatomo-cliniques courantes. M. Pierre Marie n'admet plus un seul des quatre centres du langage classique. « Il n'en est pas moins vrai, écrit-il dans la *Revue de Philosophie*, que certaines lésions en foyer de l'hémisphère gauche du cerveau déterminent des troubles plus ou moins intenses du langage, à caractère aphasique (4). » Il nie avec les quatre centres du langage les quatre aphasies. Pour lui, il n'y a plus qu'une aphasie et qu'un centre cérébral : l'*aphasie de Wernicke* et la *zone de Wernicke*, du nom de celui qui a le premier étudié la *surdité verbale*.

M. Pierre Marie déclare qu'il n'a jamais rencontré de cas de *surdité verbale pure*, c'est-à-dire l'impossibilité de comprendre le langage parlé avec conservation de la parole spontanée, de la lecture, de l'écriture, et de l'intégrité de l'intelligence. « Ma conviction bien arrêtée, dit-il, est que la *surdité verbale pure* est un simple mythe. » Quant à la lésion du prétendu siège des images auditives verbales, elle ne détermine nullement les phénomènes décrits sous le nom de surdité verbale.

Ce qu'il y a de vrai, c'est que certains aphasiques, à la suite d'une lésion de la *zone de Wernicke*, comprennent mal ou pas du tout le langage parlé. On sait que la zone de Wernicke est constituée à peu près par le Gyrus supramarginalis, le pli courbe et le pied des deux premières circonvolutions temporales. « Lorsque cette zone est atteinte par une lésion en foyer (lésion intéressant toujours plus ou moins la substance blanche), il se produit une réunion de symptômes constituant le syndrôme connu sous le nom d'*aphasie de Wernicke* : le malade peut parler, parfois même il parle trop, mais les paroles qu'il profère, tout en étant bien prononcées, sont souvent méconnaissables (jargo-

(1) Paris, Rivière, 1906, 1 vol. de la *Bibliothèque de Philosophie expérimentale*.
(2) *Semaine médicale*, 23 mai, 17 octobre, 28 novembre 1906.
(3) *Revue de Philosophie*, 1er mars 1907, p. 207.
(4) *Revue de Philosophie, loc. cit.*, p. 211.

naphasie), ou tout au moins déformées (paraphasie) ; la lecture et l'écriture sont, soit abolies, soit plus ou moins pénibles ; le malade comprend mal ou pas du tout le langage parlé (1). »

D'où vient ce manque de compréhension du langage parlé ?

Cela ne vient ni de la lésion d'un centre hypothétique de l'audition des mots, ni de la destruction des images auditives consécutive à cette lésion ; mais d'un déficit d' « intelligence », d' « élaboration intellectuelle ». « Sauf dans des cas assez rares, écrit M. Pierre Marie, où la non-compréhension du langage parlé est absolue, on constate, dans l'aphasie de Wernicke, ce fait que le malade comprend des mots isolés, des phrases brèves, des ordres simples ; par conséquent, on ne peut dire qu'il y ait imperméabilité complète des voies auditives intracérébrales. Mais pour peu que les phrases s'allongent, que le nombre des mots augmente et que les ordres se compliquent, la compréhension n'a plus lieu. Prononce-t-on de nouveau isolément chacun des mots, scinde-t-on la phrase en ses propositions élémentaires, décompose-t-on les ordres en indications successives, on constate que le malade est derechef en état de les comprendre. Ce qui le déroute le plus, c'est en somme la *complication* du langage. » M. Pierre Marie fait remarquer que ces troubles de l'intelligence des aphasiques ne sont pas des troubles de l'intelligence en général : ils portent seulement sur « tout le stock des choses apprises par des procédés didactiques ». Un aphasique de M. Pierre Marie, assez intelligent pour se mêler à la vie commune quotidienne, est incapable, lui, ancien chef de cuisine, de faire un « œuf sur le plat (2) ».

M. Pierre Marie nie l'existence de *centres spéciaux pour la lecture et l'écriture*. Il en donne deux raisons. D'abord, il n'a jamais vu « une lésion *corticale* du pli courbe déterminer à elle seule, et à l'état isolé, la suppression de la lecture (ou cécité verbale pure). Ensuite, puisque l'homme a joui du langage oral depuis l'antiquité la plus reculée, on comprend qu'il possède un centre spécial pour cette fonction ; mais « *l'accession de chacun de nous à l'aristocratique usage de la lecture et de*

(1) *Revue de Philosophie*, *loc. cit.*, p. 214.
(2) *Revue de Philosophie*, *loc. cit.*, p. 215.

l'écriture est de date éminemment récente. Recueillons nos souvenirs de famille, et nous constaterons qu'il y a quatre ou cinq générations nos grands-pères ne savaient pas lire ou si peu ! Et, dans ces conditions, on voudrait parler d'un centre pour la lecture et d'un centre pour l'écriture ! Il aurait donc fallu que ces centres vinssent à pousser, dans nos cerveaux à nous, comme des champignons. Puisque nos grands-pères étaient des illettrés, il ne pouvait être question, chez eux, d'un organe pour une fonction qui n'existait pas (1). »

M. Pierre Marie s'attaque ensuite au centre des *images motrices d'articulation*, au CENTRE DE BROCA. Le cerveau du grand aphasique Leborgne, d'après lequel Broca fixa la localisation du langage dans la troisième circonvolution frontale gauche, présentait un vaste ramollissement de l'hémisphère gauche, ayant amené sans doute la destruction de F^3 dans sa moitié postérieure, mais aussi la destruction des circonvolutions rolandiques, de T^1 et d'une partie du Gyrus supramarginalis. En somme, la lésion la plus étendue se trouvait dans la zone de Wernicke. Le second cas sur lequel s'est basé Broca est encore moins probant. Ici, il n'y a plus de lésion en foyer au pied de la troisième frontale, mais une simple *atrophie sénile* du cerveau. Après cette critique des bases du dogme de la localisation du langage dans la troisième frontale, M. Pierre Marie apporte deux catégories de cas : *Cas d'aphasie de Broca sans lésion de la troisième frontale gauche ; cas de lésion de la troisième frontale gauche sans troubles du langage.* M. Grasset a objecté que, de l'aveu de M. Pierre Marie lui-même, la troisième frontale gauche participe aux lésions dans la moitié des cas au moins. M. Pierre Marie explique, sur un dessin de l'*artère sylvienne,* artère nourricière du territoire cortical du langage, pourquoi cette lésion de F^3 se rencontre si souvent dans les cas d'aphasie, bien qu'elle ne joue aucun rôle dans la production de l'aphasie elle-même (2).

Pour M. Pierre Marie, l'*aphasie de Broca c'est l'aphasie de Wernicke avec la parole en moins.* Si la lésion cérébrale n'inté-

(1) *Loc. cit.*, p. 218.
(2) *Revue de Philosophie, loc. cit.*, p. 224.

resse que la *zone de Wernicke*, on aura l'*aphasie de Wernicke* pure et simple, c'est-à-dire un trouble du langage « intérieur »; si elle n'atteint pas cette zone, seul le langage articulé « extérieur » pourra être troublé, on aura une variété d'*anarthrie* produite par la lésion de la *zone lenticulaire*. « Si la lésion intéresse à la fois la *zone de Wernicke* et la *zone lenticulaire*, on observera cliniquement l'Aphasie de Broca. De sorte que j'ai pu donner comme résumé de ma doctrine la formule suivante : Aphasie de Broca = Aphasie de Wernicke + Anarthrie (1). »

Il résulte de cette nouvelle théorie qu'il faut parler de l'aphasie au singulier et qu'elle se réduit à un trouble du langage intérieur, à une impossibilité ou à une difficulté de comprendre les images des mots. Nous verrons bientôt que ce trouble dans la compréhension a sa cause psychologique dans un défaut de reproduction. Mais auparavant il convient de signaler les troubles connus sous le nom d'*agnosies*.

Agnosies. — L'aphasie peut être considérée comme une variété de l'agnosie, l'agnosie des images *verbales*. Les agnosies désignent ordinairement des troubles qui concernent les images *communes : agnosie visuelle* ou *cécité psychique, agnosie auditive* ou *surdité psychique, agnosie tactile, agnosie gustative, agnosie olfactive* (2).

L'*agnosie visuelle* est connue sous le nom de *cécité psychique*. Cette dernière expression fut d'abord employée par Munk, dans un sens général, pour désigner l'état psychique d'un chien après l'ablation des deux « lobes occipitaux ». Ce chien ne comprenait ni ce qu'il voyait ni ce qu'il entendait. Dans le langage actuel, la cécité psychique est limitée aux objets *vus*. C'est seulement l'impossibilité de comprendre ce qui est perçu par le sens de la vue, cette impossibilité s'étend à tout ce qui relève de la vue; Le *sens topographique* en est profondément troublé. Au commencement surtout, le malade ne sait plus s'orienter.

(1) *Revue de Philosophie, loc. cit.*, p. 228.

(2) Nodet : *Les agnosies, la cécité psychique en particulier*, thèse de Lyon, 1899. — Freud, Claparède et Grasset écrivent *agnosie*.

Comme l'agnosie visuelle, l'*agnosie auditive* porte un nom spécial : *la surdité psychique*. Le sujet entend, mais ne comprend plus ce qu'il entend, il ne distingue plus entre une cloche, un tambour et une voix humaine. Il est sourd psychiquement. Il se comporte vis-à-vis des sensations sonores comme dans sa prime enfance, il réagit par automatisme ou instinct. Il aura besoin de rapprendre à entendre, comme celui qui est atteint de cécité psychique doit rapprendre à voir.

L'*agnosie tactile* est l'impossibilité de reconnaître un objet au toucher. Elle peut se subdiviser en *stéréoagnosie* (1) ou impossibilité de reconnaître les dimensions et les formes (τὸ στερεόν, ce qui est corporel, solide, dur), et en *asymbolie* ou impossibilité de reconnaître l'objet lui-même, quand on en peut apprécier les dimensions et les formes.

Les *agnosies gustative* et *olfactive* n'ont pas encore été étudiées, à notre connaissance du moins. Ces troubles psychiques sont réels cependant et consistent, comme ceux qui précèdent, dans la difficulté de la reconnaissance ou de la compréhension. Il y a des individus qui sont incapables non seulement d'évoquer volontairement une odeur ou une saveur, mais aussi de les discerner dans la perception. M. Claparède appelle cette impuissance *agueusie psychique* et *anosmie psychique*.

On ne sait à peu près rien des lésions qui déterminent les agnosies. Dans la cécité psychique, on a trouvé, suivant les cas, une lésion de la substance blanche des lobes occipitaux, une lésion de la substance grise et blanche de ces mêmes lobes, une double lésion du lobule pariétal inférieur, etc... Dupré prétend que les tumeurs temporales bilatérales, lorsqu'elles détruisent les segments postérieurs des circonvolutions temporales, entraînent la surdité psychique. Les lésions de la stéréognosie portent tantôt sur la zone périrolandique, tantôt sur le lobe pariétal. On ne sait rien des lésions de l'agnosie olfactive ou gustative.

Nous dirions volontiers des agnosies ce que M. Pierre Marie a dit de l'aphasie. Ce ne sont pas des troubles de réception

(1) Mlle Klavdia Markova : *Contribution à l'étude des perceptions stéréognostiques*, thèse de Genève, 1900. — Chretien : *De la perception stéréognostique*, thèse de Paris, 1903.

sensorielle, mais des troubles mnésiques. Si l'on arrive, par quelque artifice, à exciter l'intérêt ou l'attention du sujet, les objets sont mieux reconnus, les perceptions mieux interprétées.

Comment peut-on expliquer l'impossibilité, où se trouvent certains individus, de comprendre le mot ou l'objet dont ils ont cependant la perception brute ?

Par un défaut de reproduction des sensations passées.

D'où vient, par exemple, que la cécité psychique est suivie d'un trouble profond de l'orientation ? La représentation des lieux, originairement constituée par des images tactiles, articulaires et musculaires, s'enrichit peu à peu d'images visuelles ; ces dernières étant plus commodes pour les besoins de la vie finissent par supplanter les premières. De tactile et moteur l'espace devient surtout visuel. Aussi, lorsque l'agnosie atteint les objets perçus par la vue, elle atteint du même coup l'espace où ils sont situés. Les images visuelles se désagrègent de la représentation totale qui se trouve réduite aux images primitives plus ou moins atrophiées.

Ces images ne suffisent plus à représenter l'espace.

« Notre vieil atlas tactile de l'espace, dit M. Jules Soury, est peu à peu envahi et recouvert par les signes de l'espace visuel ; il en résulte que, quand nous perdons la mémoire visuelle des lieux, ce qui subsiste des éléments tactiles, articulaires et musculaires de nos représentations de ce genre, a subi trop profondément les effets de l'atrophie d'inactivité pour nous être d'un grand secours dans les premiers temps qui suivent la cécité (1). »

La perception normale, humaine, est une opération essentiellement complexe. Aussi n'est-elle possible que lorsque les sens se sont exercés et que la mémoire a commencé à se former. Pendant quelques semaines et, pour certains sens, pendant quelques mois, l'enfant en est réduit à une phase de sen-

(1) Jules Soury : *Système nerveux central*. Structure et fonctions. Histoire critique des théories et des doctrines. Page 1487. Paris, 1899.

sation sans perception. Sans doute, la mémoire ou plutôt l'activité synthétique de l'esprit intervient dès la première sensation pour en lier les éléments multiples et les divers moments. Mais les sensations passées ne peuvent modifier les sensations présentes qu'après s'être organisées dans la mémoire. Aussi la richesse de la perception dépend-elle en grande partie de la richesse des images. Plus les images ont de force et de compréhension, plus elles nous font pénétrer dans la signification des sensations. La perception est donc une synthèse plus ou moins riche de sensations et d'images.

Les troubles de la compréhension des mots et des objets perçus par les sens proviennent d'un défaut de synthèse : les images ne rejoignent plus les sensations.

A la suite de lésions cérébrales, sur le siège desquelles on ne sait encore à peu près rien, la puissance de synthèse personnelle se trouve diminuée ; le malade ne jouit plus d'une activité mentale suffisante pour lancer au-devant des sensations les images qui lui permettraient de les interpréter. L'aphasie et les agnosies se réduisent donc à l'impossibilité quelquefois absolue, la plupart du temps relative, de faire attention, de greffer sur une perception brute les images qui la complètent et lui donnent un sens. Ce n'est pas que les images soient « détruites ». Car, outre la difficulté de comprendre ce que peut être une « destruction » d'images, les malades conservent le pouvoir de décrire les objets ou les choses, alors même qu'il leur est impossible de les reconnaître dans la perception. Ce qui manque, c'est donc seulement la puissance de reproduire les représentations dans l'instant de la perception. Les causes psychologiques de l'aphasie et des agnosies rentrent dans les causes générales des amnésies de reproduction dont il sera bientôt parlé.

2° *Amnésies systématisées.*

L'amnésie de reproduction peut porter sur les images verbales et sur les images communes. Elle peut porter aussi sur des *systèmes* d'images. Certains malades se voient privés peu

à peu ou tout d'un coup de souvenirs liés entre eux, se rapportant à un même but, formant un système psychologique : d'où le nom d'*amnésie systématisée*.

Cette amnésie est dite *sensorielle* ou *motrice*, selon que les souvenirs disparus appartiennent à l'une ou à l'autre sensibilité.

Une femme se plaint qu'elle ne peut se représenter, malgré des efforts continuels d'évocation, la figure de son mari. Elle sait bien qu'il a les yeux bruns, mais elle le sait par raisonnement : elle est incapable d'en avoir la vision mentale. Même en voyant un portrait, elle ne reconnaît pas son mari. Il est à remarquer qu'elle peut parfaitement bien se représenter la figure des autres personnes. Son amnésie n'a trait qu'à son mari. De plus, elle n'atteint d'abord que les images visuelles. Le son de la voix est reconnu. Bientôt l'amnésie s'étend et gagne les images auditives. La malade oublie alors la voix de son mari, elle est incapable de se la représenter volontairement et même de la reconnaître quand elle l'entend. Elle finit par ne plus évoquer aucune figure d'homme ; elle conserve toujours la faculté de se représenter une figure de femme. Elle en vient, enfin, à ne plus savoir qu'elle a été mariée (1).

On suit facilement la marche de cette amnésie : elle détruit progressivement toutes les images groupées autour de la notion de mariage.

L'amnésie systématique est donc une amnésie partielle, elle ne porte pas sur tous les souvenirs acquis dans une période déterminée, mais seulement sur une catégorie d'idées de même genre, organisées en système, par exemple, sur le groupe des souvenirs relatifs à la famille, à telle personne, au mariage.

Dans l'*amnésie systématisée motrice*, les souvenirs perdus sont des groupes de mouvements collaborant à une même fin, organisés en vue d'une même action. Tel individu ne sait plus marcher, ne sait plus coudre, ne sait plus écrire, etc... Il n'est nullement paralysé, il peut, mais il ne sait pas : il a perdu les images de mouvements qui concernent ces actes.

1 Professeurs F. Raymond et Pierre Janet : *Les obsessions et la psychasthénie*. Observation 141, p. 314.

Les causes psychologiques des amnésies systématisées seront étudiées en même temps que celles des amnésies périodiques, quand nous établirons les conditions générales de la reproduction des souvenirs et de l'oubli.

3° *Amnésies périodiques.*

Les troubles de la reproduction des souvenirs, au lieu de se limiter à un système d'événements d'un caractère particulier, peuvent s'étendre à tous les événements quels qu'ils soient, appartenant à une période déterminée. Ce sont des *amnésies périodiques*. On les rencontre dans les *divers somnambulismes*, dont le caractère commun est l'*oubli* au réveil. Commençons par les somnambulismes les plus simples, les moins complets, c'est-à-dire ceux qui ont le moins de durée, la richesse d'un état psychologique se reconnaissant à sa puissance d'adaptation et par conséquent à sa durée. Nous examinerons ensuite des somnambulismes plus étendus et plus complets.

Fugues hystériques ou Somnambulismes monoïdéiques. — Les fugues des hystériques sont un bon exemple de somnambulismes simples, remplis par une seule idée : d'où leur nom de somnambulismes monoïdéiques.

Dans ses *Leçons du mardi*, Charcot a décrit les fugues d'un livreur de marchandises à Paris. Envoyé pour porter des objets à livrer rue de Villiers, au lieu de monter chez son client, il partit dans la direction du Mont-Valérien, passa la Seine au pont de Saint-Cloud et se réveilla place de la Concorde. Une autre fois, ayant à faire des courses dans le quartier du Marais, il s'en alla près de Meaux, commanda un déjeuner qu'il ne mangea pas, revint aux environs de Paris et se réveilla sous le pont d'Asnières. Il allait voir la tour Eiffel en construction, lorsqu'il fut pris d'un nouvel accès : il se réveilla dans la Seine, où il s'était jeté du haut du pont de Bercy. Un an plus tard, il s'endormit rue Mazagran et reprit con-

science dix jours après dans une prison de Brest. Au réveil qui suivit sa première fugue, il conserva un souvenir vague de ce qui s'était passé ; les fugues suivantes furent caractérisées, comme tous les vrais somnambulismes, par l'oubli au réveil. Il exécuta d'autres fugues encore. La dernière eut lieu le 30 juin 1890 ; puis, malgré les recherches de la police, on n'entendit plus parler de lui (1).

Un sous-chef de gare de Nancy, présenté par M. le professeur Raymond dans ses leçons à la Salpêtrière, perdit tout à coup, sans raison en apparence, la conscience de ses actes, il quitta son domicile et, huit jours après, se réveilla couché dans la neige, au milieu de la campagne, sur le bord d'un petit ruisseau ; c'était la nuit : tout courbaturé, ne sachant pas le moins du monde où il était, il chercha à s'orienter et rencontra une ligne de tramway qui lui servit de guide ; il parvint ainsi devant un grand bâtiment qui était la gare du Midi de Bruxelles : c'était onze heures du soir, le journal lui indiqua la date du mardi 12 février; il avait quitté Nancy le dimanche 3 février. Il n'avait aucun souvenir des pays traversés, ni de la façon dont il avait vécu. L'oubli s'étendait exactement sur huit jours et quatre heures (2).

Un garçon épicier du boulevard Saint-Germain avait à seize ans exécuté plusieurs fugues : il voulait être mousse, et chaque fois il se dirigeait du côté de la mer. Un jour, il partit, s'engagea sur un bateau qui remontait la Seine et les canaux et qui se dirigeait vers le Midi. Il espérait arriver ainsi jusqu'à la Méditerranée, puis ce serait déjà un début de navigation. Il tirait sur la corde du bateau en compagnie d'un âne appelé Cadet. Arrivé à Montceau-les-Mines, le bateau n'avança plus. Notre marinier s'engagea comme aide d'un raccommodeur de vaisselle qui parcourait la campagne et se dirigeait vers le Midi. Il était content, tout allait bien, lorsqu'une aventure mit un terme au voyage et le tira de son sommeil : « A Four, dans la Nièvre,

(1) *Leçons du mardi*, 31 janvier 1888, t. I, p. 112 ; 22 février 1889, t. II, p. 313 ; 5 mars, p. 372. — G. Sous : *De l'automatisme comitial ambulatoire*, thèse de Paris, 1890. — Leçon de M. le professeur Raymond recueillie par M. le Dr Pierre Janet, à l'Hospice de la Salpêtrière. *Gazette des Hôpitaux*, mardi 2 juillet 1895.

(2) Leçon déjà citée.

raconte M. Pierre Janet qui a connu tous ces détails en l'hypnotisant un an après à la Salpêtrière, les deux compères avaient fait de bonnes affaires, ils avaient sept francs en poche, aussi décident-ils de faire un bon dîner. « D'ailleurs, dit le raccom-« modeur, nous sommes le 15 août, c'est jour de fête. — Tiens, « c'est vrai, répond étourdiment Rou, c'est la fête de ma mère. » Immédiatement il prend une figure si ahurie que son compagnon lui dit : « Es-tu malade ? » En effet, Rou s'est assis par terre, il pleure et demande : « Où suis-je encore ? Qu'est-ce que je « fais loin de mes parents ? Qui êtes-vous ? » Le raccommodeur a beau lui expliquer la situation, l'autre n'y comprend rien du tout et finit par passer pour fou. On s'explique tant bien que mal chez le maire du village, où l'on conduit ce pauvre Rou. » Notre fugueur, bien réveillé, écrivit à ses parents pour se faire rapatrier (1).

Le cas du pasteur de M. William James est un des plus typiques. Un jeune homme, charpentier de profession, libertin et irréligieux, se targuant de libre pensée, entendit une voix qui lui reprochait sa conduite et lui prédisait qu'en punition il serait aveugle, sourd et paralysé. Les prédictions s'étant réalisées, il se convertit de l'athéisme au christianisme et à trente ans il commença une vie de prédicateur ambulant. Il était sujet à des maux de tête, à des attaques de dépression mentale et même de léthargie ; il était anesthésique de la cuisse gauche. Sa santé était bonne, sa force musculaire excellente, son caractère ferme et loyal.

Le 17 janvier 1887, il retira les dollars qu'il avait dans une banque et disparut. On n'entendit plus parler de lui pendant deux mois. Le matin du 14 mars, à Norristown, en Pensylvanie, un homme qui avait dit s'appeler Brown, qui avait loué une petite boutique six semaines auparavant, l'avait approvisionnée de divers articles et s'occupait de son commerce sans que personne n'eût remarqué en lui rien d'anormal, se réveilla, fut pris de frayeur et demanda aux personnes de la maison où il était. Il dit qu'il s'appelait Ansel Bourne, qu'il ne connaissait

(1) Professeur F. Raymond et Dr Pierre Janet : *Névrose et idées fixes*, 1898, p. 256.

pas Norristown, qu'il ne comprenait rien à ce magasin et que la dernière chose qu'il se rappelait c'est qu'il avait retiré — et il lui semblait que c'était hier — son argent d'une banque. Il ne voulait pas croire que deux mois s'étaient écoulés. Il refusa de rentrer dans sa boutique et partit avec son neveu qui était venu le chercher. Les voisins racontèrent qu'il parlait peu, qu'il était aimable, bien rangé ; il était allé plusieurs fois à Philadelphie renouveler ses marchandises, il faisait sa cuisine dans l'arrière-boutique où il dormait, il allait régulièrement à l'église.

En juin 1890, il fut hypnotisé. La mémoire de Brown revint avec une surprenante facilité et remplaça celle de Bourne. L'hypnotisé ne se rappelait aucun des faits de la vie normale. Il avait entendu parler d'Ansel Bourne, mais il ne savait pas s'il l'avait jamais rencontré ; confronté avec Mme Bourne, il dit qu'il n'avait jamais vu cette femme.

Il se rappelait, dans le détail, les événements de sa vie à Norristown. Mais c'est en vain qu'il essayait de se rappeler ce qui s'était passé avant et après les deux mois de sa fugue. On avait espéré, par suggestion, de faire fusionner les deux personnalités, d'établir la continuité des deux mémoires. Mais Brown ne put jamais faire revivre en lui le souvenir d'Ansel Bourne (1).

Nous ne faisons que rappeler les nombreuses fugues d'Albert, de Bordeaux. A douze ans, il quitta brusquement Bordeaux et se réveilla chez un marchand de parapluies ambulant. Employé à la Compagnie du gaz à Bordeaux, il partit et reprit connaissance sur un banc de la gare d'Orléans, à Paris. Une autre fois, il se trouva sur une place inconnue : il était à Pau. Il s'engagea, déserta, parvint à Vienne où il travailla à la Compagnie du gaz ; il partit tout à coup et se réveilla sur un bateau qui arrivait à Buda-Pesth. On le renvoya à Vienne où il travailla de nouveau à la Compagnie du gaz ; un jour, il se réveilla à Prague. Il alla à Moscou, à Constantinople, et finit par rentrer à Bordeaux. Il était sur le point de se marier, lorsqu'il exécuta une dernière

1 William James : *The Principles of Psychology*, I, 391. — On trouvera le récit *in extenso* fait par Mr R. Hodgson dans les *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 1891.

fugue, après laquelle il rentra à l'hôpital de Bordeaux, dans le service de M. Pitres (1).

Ces faits suffisent à caractériser la fugue hystérique ; c'est une impulsion irrésistible à un acte plus ou moins compliqué, accompli avec intelligence dans un état somnambulique, suivi d'amnésie au réveil. Les fugues des épileptiques sont beaucoup moins intéressantes : elles sont courtes, ordinairement grossières et peu adaptées au milieu (2).

Le phénomène essentiel au point de vue qui nous intéresse, c'est l'oubli au réveil d'une période de temps, la période somnambulique.

Dans les somnambulismes qui suivent, l'oubli s'étend à une plus longue période ; la pluralité d'idées qui les caractérise leur donne une plus grande puissance d'adaptation et par conséquent de durée.

Somnambulismes polyidéiques. — Nous n'en citerons que deux cas, l'un emprunté à M. Pierre Janet, l'autre à Mesnet.

Une jeune fille fut exposée à des outrages dans des attaques convulsives, provoquées dans ce but par un hypnotiseur. Elle put se défendre. Au réveil, elle ne conserva aucun souvenir ; mais, au milieu de la nuit, « elle s'agitait dans son lit, pleurait, appelait au secours, se débattait convulsivement et, dressée sur son séant, restait les yeux fixes et les bras tendus comme si elle repoussait une personne. Puis elle sautait à bas du lit, et courait au travers de la chambre, enfin se précipitait en dehors. » A ce moment, elle passait de l'idée de viol à d'autres idées. Elle regardait les objets environnants, prenait un objet usuel, comme un balai, et se mettait tranquillement à balayer le parquet. « Une nuit, elle sortit de la maison et, rencontrant

(1) Dr Philippe Tissié : *Les aliénés voyageurs. Essai médico-psychologique*, p. 56, Paris, 1887.

(2) *Des fugues inconscientes hystériques et diagnostic différentiel avec l'automatisme de l'épilepsie*, par Louis Saint-Aubin, thèse de Paris, 1890. — *Automatisme ambulatoire chez un hystérique*, par le professeur Proust. *Bulletin médical*, p. 107, 2 février 1890.

une brouette dans la cour, se mit à la remplir de sable et la porta au fond du jardin (1). »

Le changement d'idée ou le passage de l'idée fixe à une autre idée ne réveille pas le sujet, dont l'état peut comprendre une pluralité d'idées.

Le sergent de Bazeilles étudié par Mesnet fait la guerre dans la première période de son délire : il prend une canne en guise de fusil, charge son arme, se met à plat ventre, épaule, suit les mouvements de l'ennemi, etc... Bientôt il se laisse suggestionner par les objets qu'il rencontre. S'il trouve une plume, il cherche du papier et écrit une lettre à son général en lui demandant de s'occuper de lui pour la médaille militaire. Un cahier de papier à cigarettes lui donne l'idée de fumer, et il fume. On lui met entre les mains un rouleau de papier, il rentre aussitôt dans son ancien rôle de chanteur de café-concert. Il fredonne doucement un air, parcourt des yeux les pages qu'il feuillette lentement, marque avec la main une mesure parfaitement rythmée, puis chante à pleine voix d'une manière fort agréable (2).

Les idées se modifient, se transforment au contact des objets Et quoique le champ de conscience du sujet soit assez restreint, il comprend cependant une pluralité d'idées.

Doubles existences. — Quand le champ de conscience s'élargit, que la multiplicité des éléments qu'il contient s'accroît et que la durée de l'état somnambulique augmente, le somnambulisme polyidéique s'accompagne du phénomène de la double personnalité ou mieux de la double existence.

Mary Reynolds, étudiée par Weir Mitchell, qui lui a consacré un volume entier (3), perdit à dix-huit ans l'usage des sens. Après six semaines, l'ouïe revint tout à coup, la vue graduellement. Mais elle savait à peine parler et n'avait presque plus

1 Pierre Janet : *L'état mental des hystériques. Les accidents mentaux*, c. vi, p. 194, Paris, 1894.

2 Mesnet : *De l'automatisme de la mémoire et du souvenir dans le somnambulisme pathologique. Union médicale*, juillet 1874. — Reproduit *in extenso* par Binet : *Les altérations de la personnalité* 1re partie, c. ii, p. 37.

3 Weir Mitchell : *Mary Reynolds. — Transactions of the College of Physicians of Philadelphia*, 1888 : — *Harper's Magazine*, 1860.

aucune notion des choses. Elle avait tout oublié, ses parents, ses frères, ses sœurs, ses amis, elle ne les reconnaissait plus, elle ne les avait jamais vus, jamais connus. Elle n'avait pas la moindre conscience qu'elle avait existé avant son mystérieux sommeil. C'était comme un enfant né dans l'âge de maturité. La première leçon de sa rééducation eut pour but de lui apprendre quels étaient les liens qui la rattachaient aux personnes de son entourage et par conséquent ses devoirs. Ce fut très long, et elle ne comprit jamais bien les rapports de consanguinité ou d'amitié et regarda ceux qu'elle avait connus auparavant comme des étrangers ou des ennemis. Dans la leçon suivante, on lui enseigna à lire et à écrire : ce qu'elle apprit assez vite, mais comme les petits enfants elle avait une tendance à écrire de droite à gauche. Elle changea entièrement de caractère. De mélancolique et taciturne qu'elle était dans son premier état, elle devint joyeuse à l'excès, vive et sociable. Elle ne demandait qu'à courir, monter à cheval, aller à la chasse. Quelques mois après, elle fut prise d'un nouveau sommeil. Au réveil, elle ne conserva aucun souvenir de la période précédente. Mais elle reconnut ses parents, ses amis, et se rappela tous les événements de son premier état. Ces deux états alternèrent, à des intervalles qui variaient de cinq à six ans. L'état dit second finit même par devenir prépondérant vers trente-cinq ou trente-six ans. Elle mourut à soixante et un ans, subitement.

Un autre cas typique est celui de Félida, observé par le Dr Azam, de Bordeaux (1). A l'état de veille, Félida pensait constamment à sa maladie, elle était triste, morose, parlait peu et travaillait beaucoup. Tout à coup, elle avait sa crise, c'est-à-dire quelques minutes ou quelques secondes d'abattement profond voisin du sommeil. Au réveil, elle était toute changée. Elle chantait, vaquait aux soins du ménage, et faisait des visites ; elle était gaie, sensible, aimante. Elle avait toutes les allures d'une jeune fille bien portante. Dans cet état, elle se souvenait de tout ce qui s'était passé dans les états semblables ; elle se souvenait aussi de sa vie « normale ». Cet état « dominateur » devint prépondérant. Mariée et mère de deux

1. *Hypnotisme, double conscience et altération de la Personnalité*. Paris, 1887.

enfants, elle dirigea d'abord un magasin d'épicerie ; à la suite de circonstances diverses, elle reprit son ancien métier de couturière, elle dirige actuellement un petit atelier. Elle est devenue très habile à dissimuler le passage d'un état à l'autre et vit presque toujours dans son état « second », beaucoup plus commode, puisqu'elle s'y souvient de l'ensemble de sa vie, tandis que, dans l'état « premier », elle ne conserve le souvenir que des états analogues.

Somnambulismes artificiels. — On peut reproduire artificiellement tous les somnambulismes naturels.

On connaît le cas si curieux de Louis V..., qui présenta six existences successives. Les Drs Bourru et Burot, qui l'ont étudié d'une manière très complète, ont réussi à reproduire ces existences, soit au moyen d'agents physiques, soit par suggestion. En appliquant un barreau d'acier sur le bras droit, on obtient l'état d'hémiplégie gauche avec hémianesthésie ; Louis est âgé de vingt et un ans, il est doux, réservé, poli, ne tutoie personne, il est à Bicêtre et n'a aucun souvenir d'être allé à Rochefort, où il est en réalité. — Si on applique un aimant sur la nuque, on obtient l'état de paraplégie ; Louis est à l'asile de Bonneval, son langage est incorrect et enfantin, son intelligence obtuse, il ne connaît que deux endroits : Bonneval et Saint-Urbain, il est tailleur de profession. — Une application de fer doux sur la cuisse droite fait disparaître la paralysie et l'anesthésie : il a vingt-deux ans, il est soldat d'infanterie de marine, il connaît les hommes au pouvoir, il se rappelle tous les événements de sa vie, excepté ceux de Saint-Urbain et de Bonneval, époque où il était paraplégique, où on le portait sur l'atelier de couture, aussi prétend-il n'avoir jamais été tailleur.

Ainsi, en se servant de procédés physiques de transfert, on a pu reproduire les différentes existences de Louis V... On a obtenu le même résultat par la suggestion hypnotique. Il suffit de lui dire : « Tu vas te réveiller à Bicêtre », pour que Louis V... se croie à Bicêtre et revive son existence morale et physique de Bicêtre : il se trouve hémiplégique et hémianesthésique à gau-

che. On lui suggère qu'il est tailleur. Il se réveille à Bonneval avec sa paraplégie (1).

§ II. — Théorie des amnésies de reproduction.

Les *amnésies périodiques* qui constituent, au point de vue de la mémoire, le caractère essentiel des divers somnambulismes, peuvent recevoir, avec les *amnésies systématisées* et les *agnosies*, une même interprétation générale.

Ce sont des amnésies de reproduction soit par impuissance d'attention, soit par défaut de ressemblance entre deux moments de la vie psychologique : celui où un événement se produit, et celui où nous voudrions le reproduire.

L'oubli est le contraire du souvenir. Or, le souvenir est une synthèse. Se rappeler un événement, c'est dans l'instant présent, c'est-à-dire dans un état psychologique particulier, faire revivre un fait de conscience qui appartient à un autre temps et, par conséquent, à un autre état de la vie intérieure. La difficulté de la synthèse peut provenir d'une impuissance d'attention chez l'esprit qui synthétise ; elle peut provenir aussi de la matière à synthétiser. Si l'activité synthétique de l'esprit est faible ou même nulle, le souvenir sera difficile ou impossible. Si les deux états qu'il s'agit de synthétiser sont très différents, la difficulté du souvenir sera extrême. Que la difficulté de la reproduction puisse provenir d'un défaut d'attention, et que, dans les cas d'amnésie cités plus haut, en particulier dans l'aphasie et les agnosies, la puissance d'attention soit diminuée, cela est évident et n'a pas besoin de démonstration. Mais il faut démontrer que la reproduction dépend du degré de ressemblance entre l'état présent et l'état passé : ce qui revient à déterminer les conditions psychologiques fondamentales qui, avec l'attention, expliquent la reproduction. Il sera facile de voir ensuite que les amnésies dont nous avons parlé manquent de ces conditions.

(1) H. Bourru et P. Burot : *Variations de la Personnalité*, Paris, 1888. — Cf. Ribot : *Les Maladies de la Personnalité*, p. 80.

1° *La reproduction dépend du degré de ressemblance de l'état présent et de l'état passé.*

Un état ou un moment de la vie psychologique se compose d'une pluralité d'éléments intellectuels, émotionnels, sensoriels et cénesthésiques. C'est une systématisation de connaissances, de sentiments, de sensations et d'états organiques internes ou externes. Les ressemblances ou les différences entre l'état présent et l'état passé peuvent donc être d'ordre intellectuel, d'ordre affectif, d'ordre sensoriel ou d'ordre cénesthésique.

Que les dissemblances intellectuelles et affectives soient un obstacle à la reproduction des souvenirs, il n'est pas besoin de le prouver. Triste et abattu, on n'est guère disposé à faire revivre des événements joyeux : l'état présent et l'état passé sont incompatibles. Comment ce qui appartient à un état et en porte la marque générale pourrait-il appartenir à l'état contraire et en porter la marque ? Le joueur de Monte-Carlo, assis à sa table de jeu, n'est pas dans des conditions favorables, serait-il philosophe, pour rappeler des souvenirs scientifiques. Les idées que combinent le joueur et le métaphysicien n'ont rien de commun.

Les dissemblances d'ordre sensoriel et cénesthésique ne constituent pas un moindre obstacle à la reproduction des souvenirs. Mais la preuve en est moins saillante, quoique facile à établir.

L'individu sujet aux anesthésies est sujet, par le fait même, aux amnésies de reproduction. Être privé d'un genre de sensibilité, c'est manquer d'une condition importante pour restaurer des souvenirs acquis avec cette sensibilité. M. Pierre Janet a bien mis en relief cette influence de l'anesthésie dans la disparition des souvenirs (1), quoiqu'il y ait peut-être des cas, comme le prétend M. William James, d'anesthésie sans amnésie (2).

A la suite d'une attaque léthargique, survenue vers la fin de

1 Pierre Janet : *L'automatisme psychologique*, p. 94.
2 William James : *Principles of Psychology*, I, p. 390.

septembre, Rose, le sujet bien connu de M. Pierre Janet (1), perdit les souvenirs des mois de juillet, août et septembre. La suggestion ne put les raviver. Beaucoup plus tard, la pratique du magnétisme amena chez Rose un grand nombre d'états somnambuliques divers, séparés par des périodes de catalepsie. Or, dans un de ces nouveaux états, elle se rappela tout à coup les trois mots qu'elle avait oubliés. Avec la disparition de cet état disparut aussi le souvenir ; mais chaque fois que cet état fut restauré, le souvenir réapparut. Qu'avait donc de particulier cet état privilégié ? Dans tous les autres, Rose était anesthésique ; dans ce dernier, elle avait recouvré la sensibilité tactile du côté droit. Or, pendant les trois mois oubliés, elle avait retrouvé également cette même sensibilité. Ne semble-t-il pas que les sensations tactiles qui avaient été mêlées à l'acquisition des souvenirs étaient nécessaires à leur reproduction ?

On dira peut-être qu'un homme devenu subitement aveugle conserve ses images visuelles. Mais, dans ce cas, c'est l'organe périphérique seul qui est lésé. Si l'organe central était atteint, il n'aurait pas plus d'images visuelles que l'aveugle-né non opéré. Or, dans les anesthésies des hystériques, c'est le centre cortical qui est lésé.

On en peut donner deux preuves. D'abord, les hallucinations correspondantes aux sens perdus sont également perdues. Aucune suggestion n'est capable de les produire, sans ramener la sensibilité. Ce qui suppose que les images ont disparu avec les sensations et que cesser de disposer des sensations c'est, dans la paralysie hystérique, cesser de disposer des images Ensuite, l'indifférence des malades pour leurs anesthésies prouve qu'ils n'ont conservé aucun souvenir des sensations perdues. On fait observer à Rose qu'elle ne distingue aucune couleur, elle n'en savait rien. « Quand j'ai montré à Lucie, dit M. Pierre Janet, qu'elle ne sentait aucune douleur ni aucun contact, elle m'a répondu : « Tant mieux. » Quand je l'ai amenée à constater qu'elle ne savait jamais la position de ses bras sans les voir, et qu'elle perdait ses jambes dans son lit, elle

1) Pierre Janet : *L'automatisme psychologique*, p. 98. — Dr A. Pitres : *Des anesthésies hystériques*. Bordeaux, 1887.

m'a répondu : « Mais c'est tout naturel, du moment que je ne « les vois pas ; tout le monde est comme cela. » En un mot, ces malades ne peuvent pas faire de comparaison entre une sensation ancienne dont elles ont complètement perdu le souvenir et leur état présent, et elles ne souffrent pas plus de leur insensibilité que nous de ne pas entendre « l'harmonie » des sphères célestes. » Dans les paralysies organiques, les malades s'efforcent de remuer leurs membres, parce qu'ils se souviennent des mouvements à exécuter. Dans les paralysies hystériques, l'effort est rendu impossible par l'amnésie.

On comprend facilement que la perte des sensations entraîne la perte des souvenirs qui s'y rattachent. Sensations, images et souvenirs forment un bloc, une systématisation particulière des états psychologiques à un moment donné. Cette systématisation venant à changer, les souvenirs étant détachés des sensations, il est naturel qu'on ne puisse plus les retrouver. Si, par un courant électrique, on rend à Rose la sensibilité tactile du bras droit, elle reconnaît, sans le regarder, un crayon. Une heure après, quand la sensibilité a disparu, elle ne se souvient de rien. Le lendemain, on lui rend sa sensibilité, la mémoire aussitôt réapparaît. Louis V... « récupère toutes ses sensibilités par le bain électrique... et quand son cerveau est ainsi ouvert, il se rappelle toute sa vie (1). »

La reproduction des souvenirs dépend de la sensibilité. Elle dépend aussi de cet ensemble de variations organiques et viscérales qui constituent le sentiment vital ou la cénesthésie. Plus le cours général de la vie, au moment de la restauration des souvenirs, ressemble à celui où les souvenirs furent acquis, plus cette restauration est facile. Entre deux intervalles de fièvre, le délire est oublié. Vienne un nouvel accès, il est aussitôt rappelé. L'hypnotisé perd ordinairement au réveil le souvenir de ce qui s'est passé. Un nouvel état hypnotique en amène le retour.

C'est uniquement pour le besoin de l'étude que nous avons décomposé l'état psychologique en ses éléments. En réalité, ils s'unissent dans une systématisation plus ou moins forte qui

(1) Bourru et Burot, *op. cit.*, pp. 52 et 135.

dirige le cours de la vie intérieure. Il n'y a pas d'altération de la sensibilité sans altération de la cénesthésie, que cette dernière soit cause ou effet de la première, ni sans une modification des facultés émotives et intellectuelles. Il en résulte que deux états de la vie consciente ne peuvent jamais être entièrement semblables et que se rappeler, sauf les cas d'automatisme, c'est toujours faire effort, effort d'autant plus grand que les deux états sont plus dissemblables.

2° *Dans les amnésies de reproduction, le défaut de ressemblance entre l'état présent et l'état passé est trop grand pour la somme d'attention dont le sujet est capable.*

Une femme atteinte d'amnésie systématisée est incapable de se représenter la figure et la voix de son mari. Cette amnésie s'explique par un trouble psychologique profond survenu dans l'existence de cette femme. Elle soignait son mari très malade. Comme elle ne soupçonnait pas la gravité de sa maladie, elle demanda au médecin si, dans une quinzaine de jours, il pourrait l'accompagner à la campagne. « Mais vous n'y songez pas, ma bonne dame, répondit le médecin, dans quinze jours, votre mari sera enterré. » La pauvre femme ressentit un choc dans la tête, le choc des grandes émotions, et présenta des symptômes qui ne furent ni modifiés, ni aggravés par la mort du mari. Il lui sembla « qu'elle perdait son mari, qu'il disparaissait et s'effaçait de sa pensée ». Elle eut recours à la photographie. Mais « sa tête, ses yeux font des mouvements convulsifs pour ne pas voir ; et ensuite, si elle parvient à regarder, cela ne lui dit rien ». L'ouïe et la vue sont troublées, aussi éprouve-t-elle une difficulté énorme à fixer l'attention sur ces sensations.

MM. Raymond et Pierre Janet, à qui nous devons cette « observation », estiment que cette malade présente « un certain degré d'amnésie visuelle, un certain degré de dissociation des synthèses mentales, des souvenirs. L'image du mari est devenue moins nette, moins émotionnante, moins capable d'évoquer les autres souvenirs et les autres émotions, elle a perdu une partie de sa puissance d'action, de son coefficient de réa-

lité. Si l'amnésie était plus complète, elle serait beaucoup moins remarquée ; une amnésie complète, comme une anesthésie complète, laisse le sujet tout à fait indifférent. Au contraire, ce genre d'amnésie incomplète des psychasthéniques est douloureux, pénible, laisse un sentiment d'incomplétude tout à fait caractéristique, qui excite des efforts et des recherches bizarres (1). »

L'état psychologique de cette femme, depuis son amnésie, est donc tout à fait différent de son état précédent. L'émotion a retenti sur les éléments intellectuels, sensoriels et cénesthésiques et bouleversé la systématisation qui exprimait alors sa personnalité. Il s'est formé depuis une nouvelle organisation et un commencement de nouvelle personnalité.

Avec les fugues hystériques et les somnambulismes, l'écart augmente entre la systématisation psychologique passée et la systématisation psychologique présente.

La circonstance la plus fréquente qu'on rencontre au début des fugues hystériques est l'ivresse. Mais ce n'est qu'une cause accessoire. La vraie cause réside dans une *idée fixe*, dans une idée qui se développe automatiquement dans l'esprit, en dehors du contrôle de la volonté et de la conscience normale. Le jeune marinier, au début de sa fugue, se dirigeait toujours vers la mer. Étant enfant, il se grisait avec de vieux marins qui racontaient leurs voyages. Il fut tout à coup hanté par l'idée des voyages et alla demander des renseignements au ministère de la Marine pour s'engager comme mousse. Cette idée sembla disparaître, mais elle revenait toujours dans ses rêves d'ivresse.

Durant la fugue, les sujets n'ont qu'une idée en tête. Cette idée s'assimile toutes les pensées, tous les événements de la vie, devient de plus en plus envahissante et aboutit à un délire systématique. L'individu vit plus ou moins longtemps dans ce délire, gagne sa vie, apprend un métier, paraît normal, jusqu'à ce qu'une circonstance dissocie son système délirant et ramène la systématisation normale de ses états psychologiques. Notre marinier, devenu pendant sa fugue raccommodeur

(1) *Les obsessions et la psychasthénie*, p. 317, *op. cit.*

de vaisselle, entendit un jour prononcer le nom de sa mère et se réveilla.

L'oubli, pendant la fugue, des événements de la vie ordinaire, et, au réveil, l'oubli de la fugue elle-même, s'expliquent par la différence profonde qui sépare l'état somnambulique de l'état de veille ; ces deux états consistent en des systèmes psychologiques totalement différents, la différence est surtout ici d'ordre intellectuel et tient à l'idée fixe.

Les somnambulismes polyidéiques vont encore accentuer la différence des deux états : ce qui n'était d'abord que dualité de systématisations deviendra dualité ou même pluralité d'existences et de personnalités.

L'état créé par le somnambulisme polyidéique simple ne constitue pas encore une existence ou personnalité. Il a cependant sa mémoire.

Si, au réveil, le malade ne conserve aucun souvenir des événements du rêve, — ce qui s'explique par la différence des deux états, — il se rappelle dans un nouveau somnambulisme tout ce qui s'est accompli dans l'ancien. Pendant une crise délirante, un sujet commence un roman sur la Salpêtrière. Il en écrit douze pages. On le réveille. Trois jours après, il est repris du même délire. On lui glisse du papier dans la main et il écrit le chiffre 13 au haut de la page et continue son roman. Ce jour-là, il s'arrêta à la page 19, vers le milieu. Le lendemain, même somnambulisme. Il numérota son feuillet : 19 *bis*, et écrivit une demi-page. Le surlendemain, il continua la page 19 *bis* inachevée et numérota 19 *ter*, puis s'arrêta à la page 20. Au bout de vingt jours, on attire de nouveau son attention sur son roman : il prend la plume et numérote un feuillet 21 (1).

Il y a donc mémoire, dans les somnambulismes nouveaux, des somnambulismes anciens, pourvu toutefois que les somnambulismes soient du même genre. La ressemblance de ces accès permet d'en reproduire le souvenir.

Quand les somnambulismes sont différents, la reproduction

1 Guinon : *Progrès médical*, 1891, nos 20 et sq. — Cité par M. Binet : *Les altérations de la Personnalité*, p. 57, *op. cit.*

n'a pas lieu. Il est rare cependant que l'un des états ne vienne pas à l'emporter sur l'autre par sa durée et par son contenu psychologique. C'est l'état « dominateur ». Mary Reynolds et Félida vivent presque entièrement dans la seconde forme de leur existence ou personnalité. C'est là que leur intelligence a pris son plus grand développement, là qu'elles retrouvent les souvenirs de cette même forme d'existence et tous ceux de leur vie.

N'y a-t-il pas cependant une grande différence entre l'état second et l'état premier ? Et ce retour de la mémoire de l'état premier dans l'état second n'est-il pas en contradiction avec tout ce que nous avons dit jusqu'ici ?

M. Pierre Janet, qui a jeté tant de lumière sur toutes ces questions, fait observer que ce retour de la mémoire accompagne « une restauration de toutes les sensibilités ; tous les stigmates hystériques, l'anesthésie, le rétrécissement du champ visuel, les troubles du mouvement ont complètement disparu... La personnalité semble reconstituée d'une manière parfaite (1) ».

De cette reconstitution de la personnalité résulte un pouvoir de synthèse mentale qui n'existait pas précédemment et qui réalisera dans l'état second, malgré les différences, les souvenirs de l'état premier.

Les somnambulismes artificiels ne s'obtiennent que chez un petit nombre de sujets prédisposés, habituellement distraits, incapables de grande attention. A la suite de certaines fatigues, on détermine de petites amnésies. L'éducation agrandit ces lacunes et parvient à créer de toutes pièces la seconde existence. Le mécanisme est au fond le même que dans le somnambulisme naturel : c'est toujours une idée fixe, suggérée ou non, qui joue le principal rôle. Le pouvoir de synthèse est si faible que cette idée se développe d'elle-même en dehors de la conscience normale, s'agrège d'autres états et forme un système psychologique. Isolé de la personnalité, ce système psychologique tend et réussit, s'il dure assez longtemps, à en constituer

(1) Dr Pierre Janet : *État mental des hystériques. Accidents mentaux*, p. 210 *op. cit.*

une nouvelle. Les amnésies de reproduction et les restaurations de souvenirs se produiront de la même manière que dans les somnambulismes naturels.

En résumé, la reproduction des souvenirs est une synthèse que la différence entre l'état présent et l'état passé peut rendre difficile ou même impossible. Les hystériques, qui sont le type de l'instabilité psychologique, ne sont presque pas capables de synthèse. Leurs états de conscience étant toujours dispersés, leur personnalité manquant de cohésion, ils sont la proie de la première idée fixe qui s'empare d'eux et organise, à leur insu, en dehors de leur volonté, une nouvelle systématisation de la vie psychologique. Ils sont naturellement prédisposés aux amnésies de reproduction.

Il nous reste à interroger les faits positifs de la reproduction des souvenirs.

(*A suivre.*)

E. PEILLAUBE.

CHEZ LES PRIMITIFS AFRICAINS

LE MONDE INVISIBLE, L'AME, LES MANES, LES ESPRITS, DIEU (1)

(FIN)

IV. Durée de la survivance. — Ces quelques données, si résumées qu'elles soient, nous montrent à l'évidence que nos Noirs croient fermement à la survivance des âmes. Mais cette survivance doit-elle être indéfinie? — Nouvelle et difficile question, trop déliée et d'ailleurs trop théorique pour faire l'objet des spéculations d'hommes essentiellement pratiques. Il semble cependant que, à consulter la généralité d'entr'eux, le degré de survivance après la mort se mesure, comme on l'a déjà indiqué, par la force de vie contenue dans l'âme des choses et des êtres : ainsi l'âme des objets matériels, des plantes, des animaux, dépendant essentiellement de leurs éléments, disparaît avec eux ; il en est de même à peu près de celle des petits enfants, de ceux qui ne savent pas répondre à l'appel de leur nom ; les enfants plus grands, les esclaves, les gens de rien, n'ont pas non plus d'esprit qui persiste bien longtemps après eux ; les mânes des gens libres ordinaires finissent elles-mêmes, nous l'avons dit, en une certaine torpeur dont elles ne se relèvent plus... Mais il en est d'autres, des bonnes et des mauvaises, âmes de grands chefs, âmes de grands sorciers, dont l'activité paraît indéfinie, car on cite comme puissants encore certains esprits de familles et de tribus qui, après avoir occupé tel ou tel pays, ont depuis longtemps disparu.

1 Extrait d'un ouvrage sur les Primitifs africains, qui paraîtra prochainement chez l'éditeur Beauchêne.

Quant aux notions philosophiques et théologiques d'immortalité et de rémunération telles que nous les comprenons, elles semblent dépasser la portée de ces intelligences peu aptes à la spéculation : on les distingue à peine, et les indigènes ne s'y arrêtent guère. En fait, leur esprit ne suit l'âme dans l'au-delà du monde invisible qu'autant que son action les intéresse dans leurs personnes ou dans la personne des leurs. Le reste n'est plus leur affaire. D'ailleurs, s'ils croient fermement à la survivance des âmes, aussi fermement que s'ils les avaient vues de leurs yeux, que savent-ils de la condition qui leur est faite dans le monde mystérieux où elles sont passées ? Et les Fàns font écho à tous leurs frères bantous, quand ils s'en vont répétant, avec une sorte d'angoisse impuissante :

« La mort est comme la lune : qui en a vu l'autre côté ? »

*
* *

V. — Les Esprits. — Cependant, parmi ces âmes excorporées qui gardent, avec leurs passions, leur puissance pour le bien et pour le mal, il en est qui vont se dégageant peu à peu des faiblesses et des imperfections humaines jusqu'à prendre rang parmi les vrais esprits et à se confondre avec eux : car il y a de ces esprits qui semblent n'avoir rien de commun avec l'homme ni par leur origine, ni par leur nature.

Tel paraît bien être au Gabon l'*Ombwiri* (pluriel *Awiri*). « Comme ce terme est usité au pluriel aussi bien qu'au singulier, remarque M. Robert-H. Nassau, après J.-L. Wilson, il représente évidemment une classe ou une famille d'esprits. Ces esprits sont regardés comme tutélaires ou gardiens. Presque chaque homme a son *Ombwiri*, auquel il ménage une petite case près de sa maison. Tous les maux auxquels il échappe en ce monde, et toutes les bonnes fortunes qui lui arrivent, sont attribués aux bienveillants offices de cet esprit gardien.

« L'*Ombwiri* est encore regardé comme l'auteur de tout ce qui paraît merveilleux ou mystérieux autour de nous. Toute forme remarquable dans l'aspect physique d'une contrée, tout phénomène notable dans les cieux, ou tout événement extraordinaire dans les affaires humaines, est assigné comme dû à l'in-

fluence de l'*Ombwiri*. Ses résidences favorites sont le sommet des hautes montagnes, les cavernes profondes, les rochers élevés, ou la base des grands arbres de la forêt. Et quoique l'on ne considère pas son caractère comme méchant, on se garde cependant avec soin de toute familiarité déplacée dans ses rapports avec lui : on ne passe pas près d'un endroit où il est supposé habiter sans, par exemple, garder le silence. C'est le seul de tous les esprits reconnus par la population qui n'ait pas son organisation sacerdotale, ses rapports avec l'homme étant directs et immédiats (1). »

« L'*Ombwiri* est de bel aspect ; mais on le voit rarement. Il est blanc comme un Européen. » Et le Dr Nassau ajoute que, de même que des âmes des criminels peuvent devenir des esprits malfaisants, « les âmes des chefs distingués ou d'autres grands hommes se transforment en *awiri* (2) ». C'est ce que nous avons déjà dit.

Cette idée que l'homme a un esprit tutélaire qui s'intéresse à lui et à son foyer se précise en certaines tribus. Dans l'U-rundi, par exemple, le fond de la croyance populaire serait que l'âme humaine a une sorte d'esprit-patron qui lui est associé et auquel elle est comme soudée : c'est son « démon familier ». Cette solidarité subsiste après la mort, et c'est ainsi que l'on comprend le pouvoir, pour le bien ou pour le mal, des âmes désincarnées (3).

Si tutélaires que soient ces esprits, cependant, les Noirs ne se fient jamais complètement à leur humeur, d'autant que beaucoup d'autres, et qui semblent infiniment plus nombreux, ont un caractère malfaisant parfaitement déterminé.

Quelle est la nature de ces esprits ?

Ici, la langue indigène nous vient de nouveau en aide. Nous avons constaté que pour désigner l'âme humaine on se sert d'expressions empruntées à des mots qui signifient *vivre, respirer*, etc. Cette même âme, principe de vie, une fois libérée par la mort, prend un autre nom qui se rattache néanmoins à un radical de signification identique : *mzimu*, par exemple, avec ses nombreuses formes similaires, se rapproche évidemment de

(1) J.-L. WILSON, cité par R. H. NASSAU : *Fetichism in West Afrika*, p. 67.
(2) ID., *Ibid.*, p. 68.
(3) R. P. VAN DER BURGT : *Dictionnaire français-kirundi*, art. *mânes*.

mzima, qui veut dire *vivant,* lequel se rattache au radical *ima,* être debout, vivre.

Mais quand il s'agit de désigner d'autres esprits qui, par leur nature, nous sont étrangers, les Bantous vont chercher une image dans le monde qui nous est extérieur : ce sera, par exemple, cette brise qui s'élève dans le silence, passe dans les arbres dont elle agite les feuilles, frôle nos visages et, quoique invisible, a une action sensible, mystérieuse et troublante sur les choses de la nature visible... Et le même mot *pépo* (1), *pého, om-pépo, om-bépo,* etc., qui signifie *vent,* au propre, au figuré signifiera *esprit.* Mais qu'on ne se méprenne pas ; l'un n'est pas l'autre, car si le mot *pépo, vent,* prend l'accord des choses inertes, le mot *pépo, esprit,* prend celui des êtres animés et vivants.

L'esprit mauvais — et c'est de lui qu'il s'agit ici — ne paraît cependant pas désigné partout par un terme qui lui soit exclusivement propre, comme celui de *pépo,* opposé à *mzimu* (mânes), que nous venons de citer. En Tchuana, par exemple, le mot pluriel *ba-dimo,* esprits mauvais, sort de la même racine que le mot *m-zimu ;* mais alors on a une autre expression pour désigner les mânes. En Rundi également, les mots *i-mi-tima mi-bi,* esprits méchants, et *mu-dzimu,* mânes, sortent d'une même racine, mais forment deux vocables très différents (2).

Beaucoup de ces esprits ont un nom spécifique sous lequel ils sont connus : chacun d'ailleurs a son caractère, ses manières d'être, ses pouvoirs, ses fonctions, ses exigences et ses sorciers attitrés. Chose curieuse ! Dans toute l'Afrique Bantoue, plusieurs de ces démons — car nous sommes ici en pleine démonologie — sont désignés par des noms de tribus voisines et sont supposés se présenter sous la forme d'animaux, particulièrement lorsqu'ils sont évoqués dans les sociétés secrètes qui leur sont consacrées. Tels sont, au Giriyama (Côte orientale), d'après le Rév. W.-E. Taylor (3), les suivants :

(1) *Pépo,* en swahili Zanzibar et dans un grand nombre de langues ; *Pého,* en Nyika, Nyamwèzi, etc. ; *Ompépo* Nyaneka, dans l'Angola ; *Ombépo* (Herero).

(2) R. P. Ch. Sacleux (notes manuscrites).

(3) W.-E. Taylor : *English Giriyama Vocabulary.* 1891.

Nyama Mbarawa littéralement : La Bête des Brawa (pays Somali) ;
Nyama Mugala, » » des Galla ;
Nyama Mkamba, » » des Wa-Kamba ;
Nyama Mtaïta, » » des Wa-Taita ;
Nyama Mkwai, » » des Wa-Kwavi, etc.

D'autres apparaissent sous des formes humaines, contrefaites ou bizarres. Le *Ka-tsumba-kazi* (1), par exemple, se montre parfois : « Il est méchant, et comme il est tout petit, il pense facilement qu'on le méprise pour sa taille insignifiante. Si donc il demande : « Où m'as-tu vu pour la première fois ? » et que par malheur on lui réponde : « Ici même ! » on est sûr de mourir à bref délai. Mais si l'on est attentif au danger et si l'on répond : « Oh ! bien loin d'ici ! » il vous laissera sans vous nuire, et peut-être il vous arrivera quelque bonne fortune (2). »

De l'autre côté du continent, au Gabon, le Dr R.-H. Nassau nous parle des *Si-nkinda* (singulier *Nkinda*), comme n'ayant jamais eu d'existence corporelle. Presque tous sont mal disposés. Ils viennent dans les villages, attirés par la curiosité ou désireux de se chauffer près des feux de cuisine. Parfois, mystérieux messagers, ils apportent des nouvelles des pays lointains, annoncent une épidémie, l'arrivée d'un bateau à la côte, le passage d'un Blanc (3). Je dois dire que plus d'une fois, arrivant dans un village, j'ai entendu affirmer de l'un ou l'autre sorcier qu'il savait à l'avance ma visite, et il me citait les endroits où j'avais couché les nuits précédentes, ce que j'avais mangé, ce que j'avais fait, etc.

Ces sortes d'esprits aiment à tracasser les mortels et prennent souvent possession de leurs corps. Il en est de même d'une autre classe de démons, encore plus foncièrement méchants, appelés en Benga *Myondi* (singulier *M-ondi*), qui manifestent leur action par des possessions violentes.

Mais il en est d'autres, plutôt capricieux que méchants, malins, espiègles, aimant à s'amuser des hommes, leur jouant de mauvais tours, et que l'on peut désarmer par des moyens appropriés.

1. Littéralement, la petite tante ?.
2. W.-E. TAYLOR, *Ibid.*
3. R.-H. NASSAU : *Op. cit.*, p. 69.

C'est avec ces divers esprits mauvais, de nature humaine ou extrahumaine, que les sorciers de la magie noire sont en rapports : nous y reviendrons. Mais si le mal est regardé comme une sorte de pouvoir diffus qu'on peut manier dans une certaine mesure, il ne semble pas qu'il y ait dans l'esprit des Noirs comme une puissance suprême du mal en lutte avec la puissance suprême du bien. Ce dualisme systématique, qu'on a voulu quelquefois trouver en Afrique, n'existe pas ; il répond à des idées préconçues qui ne résistent pas à la simple et sincère observation des faits. Le prince du mal ou le chef de l'Enfer fait défaut dans le vocabulaire des Bantous et en général des Africains : ils ne citent que des noms particuliers, dont les titulaires agissent en dehors de toute hiérarchie. Là où un terme propre apparaît, *shetani* ou *satana,* il est étranger et d'introduction récente.

Tout au plus, pourrait-on assimiler cette notion d'un grand chef des Esprits à celle, connue en certains endroits, d'un esprit maître de la Terre, gardien des trésors cachés, présidant aux phénomènes terrestres, et correspondant au Grand Esprit maître du ciel. Mais ces généralisations ne rentrent pas dans la mentalité des Noirs. De même qu'ils ont des noms distincts pour désigner un même être à ses divers degrés de croissance ou dans ses divers états, de même qu'ils manquent souvent de nom générique pour désigner une espèce, comme l'espèce « singe » par exemple, de même aussi ils ont préposé un esprit différent à chaque genre d'influence qu'ils lui ont attribué. Et c'est ainsi que sont nées ces espèces de génies qui, au Congo et dans une grande partie de l'Afrique, ont leurs noms, leurs attributions, leur personnel attitré, leurs cérémonies. Les uns président aux éléments, d'autres aux fleuves, aux lacs, aux forêts, d'autres aux cultures, aux voyages, d'autres aux procès, d'autres aux maladies, etc., etc. Il y en a pour tout. Ces esprits, qui rappellent les *Genii* et les *Dii* des Latins, ont leurs usages, leurs figures et leurs symboles spéciaux, et c'est là ce qui, à proprement parler, constitue le *Fétichisme :* nous en reparlerons à propos du culte (1).

(1) Du portugais *feitiço* (lat. *factitius*), donné par les premiers voyageurs, navigateurs et missionnaires du Portugal sur la côte d'Afrique. Le président de Bros-

VI. DIEU. — Πάντα θεῶν πλήρη. « Tout est plein de dieux. » Les développements que nous venons de donner sur les âmes des choses et des êtres, sur les mânes, sur les esprits, sur les génies, montrent que cette parole d'un poète grec, dite du monde grec, s'applique aussi au monde noir. Tout y est plein de dieux ; mais Dieu lui-même, où est-il ?

Dieu, a-t-on souvent répondu des côtés les plus opposés, on ne l'y trouve nulle part.

Or, quand on a longtemps vécu avec nos Primitifs, qu'on a pu se faire accréditer comme l'un d'eux, et que, entrant dans leur vie et leur mentalité, on s'est mis au courant de leur langue, de leurs pratiques, de leurs croyances, on arrive bientôt à cette constatation que, derrière ce qu'on appelle leur Naturisme, leur Animisme, leur Fétichisme, surgit partout, réelle et vivante, quoique souvent plus ou moins voilée, la notion d'un Dieu supérieur, — supérieur aux hommes, aux mânes, aux esprits et à toutes les forces de la Nature. Les autres croyances, en fait, sont variables comme les cérémonies qui s'y rattachent ; celle-ci est universelle et fondamentale.

Partout, chez les Négrilles et les Bantous, comme dans l'Afrique entière, Dieu a son nom. Seulement nous retrouvons ici l'esprit particulariste de la race. Comme chaque famille a *son* père, chaque clan *son* ancêtre, ainsi chaque tribu et chaque groupe de tribus se rattachant à la même origine a voulu avoir *son* Dieu. Qu'a-t-on fait ? On a donné à Dieu un nom spécial, comme pour le localiser chez soi : d'où les noms divers sous lesquels Dieu est connu dans le continent noir. Cette remarque trouve son application très frappante, par exemple, dans le Delta du Niger, où chaque village, pour ainsi dire, désigne Dieu d'un nom différent (1). Mais quand on interroge les Indigènes, on s'aperçoit bien vite que, dans leur esprit, ces appellations diverses s'appliquent au même Esprit souverain : le *M-ungu* des Swahilis est bien le *Nkulu-Nkulu* des Zoulous, le *Ngaï* des Massaï, le *Waka* des Gallas, l'*Allah* des Musulmans. Les Noirs ne sont pas polythéistes. Ainsi font-ils des fleuves :

ses l'a ensuite introduit dans la littérature religieuse en s'en servant dans le titre d'un de ses ouvrages : *Le Culte des dieux fétiches*.

(1) A.-G. LEONARD : *The Lower Niger and its Tribes*. London, 1906.

chaque groupe de riverains donne un nom différent au même cours d'eau, comme si chacun voulait, par un nom de sa langue, se l'associer et, pour ainsi dire, le naturaliser.

Quels noms les Bantous donneront-ils à Dieu ? L'étude de cette question, si elle peut être résolue, ne saurait manquer d'être fort intéressante et singulièrement propre à nous éclairer.

Nous avons déjà vu que nos Noirs, dans leur langue profondément logique, ont eu recours à des idées et à des mots se rattachant à la propre nature de l'homme, comme la *vie,* la *respiration,* le *cœur,* l'*ombre* ténue et mobile, pour désigner l'*âme* incarnée et l'âme désincarnée. Pour nommer les *esprits* de nature extra-humaine, ils ont fait appel à un élément qui nous est étranger : la *brise,* le *vent,* l'*air agité*... Or, chose curieuse, pour donner à Dieu un nom, on a mis en œuvre un troisième procédé, et au lieu d'essayer de représenter la nature de cet Être irreprésentable, ils l'ont désigné par une épithète, un qualificatif et un attribut qui, dans leur esprit, lui convient éminemment, ou encore par un emblème qui marquera son habitat, sa grandeur et sa puissance.

Le P. Ch. Sacleux, que j'ai déjà cité plusieurs fois, m'a communiqué là-dessus des notes que, dans l'état présent de la philologie bantoue, lui seul pouvait fournir et qui sont fort suggestives.

1° Une première série de ces qualificatifs destinés à signifier Dieu roule autour du mot — *amba, dire, faire, arranger, façonner,* dont on retrouve partout au moins des vestiges, et dont le dérivé le plus important, en même temps que le mieux conservé dans l'ensemble de la famille linguistique, est le mot *m-ambo, paroles, faits, actions.* De ce verbe *amba,* préfixé de l'élément *Nya* — ou *Nyi* — *l'ayant, celui qui a*... les Bantous, du Caméroun au pays Herero, avec des lignes de pénétration jusqu'au centre du continent, ont tiré l'expression suivante, facile à suivre dans ses variations :

Ny-ambé (Luyi ou Rotsé, lac Ngami) ;
Any-ambié (Mpongwé du Gabon et langues voisines) ;
Nz-ambi (Vili du Loango, etc.) ;
Nz-ame (Fan de la forêt gabonaise), etc.

C'est-à-dire « Celui qui parle, qui fait, l'organisateur, le Créateur ».

Ailleurs, la même notion se trouve exprimée par d'autres mots, tels que *umba, vanga, panga, tunga, tonda, ilola, hlola,* qui tous ont la signification identique de *fabriquer* (par exemple la poterie), *donner la forme, façonner, arranger,* etc. D'où les noms qui suivent, consacrés à la Divinité (1) :

Mu-umba (Swahili et langues voisines) : litt. « Le façonnant » ;
Mb-umba (Vili, de Loango) ;
Mb-umbi (Guna, du Mashonaland) ;
Umb-umbi (Tébélé) ;
Mu-vangi (Duma, Haut-Ogoüé) ;
O-wangi (Ndumu, Haut-Ogoüé) ;
Tchi-vanga (Vili, de Loango) ;
Ka-runga (Herero, sud du Cunène) ;
Ka-lunga (Kwanyama et Ngangela, d'Angola) ;
Ka-tonda (Ganda, Nord-Ouest du Victoria-Nyanza), etc.

2° Une deuxième série de noms, employés exclusivement pour désigner Dieu, marque la puissance, la force, la grandeur, la propriété, la maîtrise suprême. Plusieurs de ces noms ont pour racine *eza, faire, pouvoir, avoir autorité et puissance,* surtout usité dans le Centre, avec infiltrations dans la vallée du Zambèze. On peut suivre ce radical dans les composés suivants :

Mwiny'ezi (Swahili et langues alliées) : Litt. « Celui qui a puissance », « le Puissant » ;
L-eza (Tabwa, Bisa, Bembe, Tonga, Luba, etc.) ;
L'-ezi (Nyandjya, Lac Nyassa) ;
R-edja (Kanyoka, Karanga) ;
R-edza (Kimbundu, Angola) ;
D-edza (Nyungwi, Zambèze) ;
Ka-bedja (Guha) ;
Ma-weza (Kanyoka).

A citer encore dans le même sens, mais avec des racines différentes :

(1) Prononcer *u* comme *ou* français.

Ne-ngolo et *Nkwa-ngolo* (Bas-Congo) : « L'ayant puissance »;
Mpungu-ngolo (Ibid.) : « Dieu ou Esprit-puissance » ;
Nzamo-mpuo (Tégé de Léopoldville) : « Dieu fort » ;
Nya-mpàmvu-zentzé (Tété, Haut-Zambèze) : « L'ayant-puissance-toute » ;
Nya-ma-koré (Nyungwé de Tété) : « Celui d'en-haut » ;
Mu-Kulo Nzambi (Lunda, Angola) : « Le Grand Dieu » ;
Nkulu-Nkulu (Zulu et dialectes voisins) : « Le Grand-Grand (le Très-Haut) » ;
Mu-lofo (Lubat-Kassaï) : « Le Maître, le Chef » ;
Mw-ene (Sagala, Est-Africain), même sens, etc.

3° Une troisième série de noms est peut-être plus intéressante encore, car ici la langue cherche à traduire la nature essentielle de Dieu, et il est au moins curieux de rapprocher cet essai fait par de pauvres sauvages pour exprimer d'une façon identique le nom « ineffable » que la tradition biblique nous a transmis. Nous avons vu précédemment que, dans plusieurs tribus bantoues, l'âme humaine tire son nom du radical *ima*, qui veut dire *vivre ;* c'est, en nous, le principe de vie. Or, si une âme vit en nous et nous anime, une autre âme anime l'Univers. De la même racine *ima, vivre,* on tirera donc les mots :

1° *M-tima, n-tima, m-rima, umu-tima,* etc.	Ame humaine;
2° *Mo-dimo, m-limu, umu-dzimu, mu-zimu, mzimu,* etc.	Mânes;
3° *Me-limo* (pl.).	Esprits (divin. infér.);
4° *Mo-limo* (sing.).	Dieu.

Et si, dans quelques cas, une confusion pouvait naître entre l'emploi de *Mo-limo,* Dieu, et celui de *Mo-limo,* esprit inférieur, comme en Tébélé, on aurait recours au procédé ordinaire ; la différence des accords, et la différence des préfixes pluriels.

4° Enfin, citons une dernière série ; ceux-ci désignent Dieu par son habitat supposé, ou sa ressemblance, ou son identification avec la Lumière, le Ciel ou le Soleil.

A cette série, il convient de rattacher d'abord l'expression très répandue *M-ngu, Mu-ngu, Mu-ungu, Mu-lungu,* etc., qu'on peut traduire par « Celui d'en-Haut, Celui du Ciel ». Elle est plus spéciale aux langues de l'Afrique Orientale, une quarantaine, et s'étend depuis la limite extrême des idiomes bantous au Nord (Swahili, Kamba, Ganda, etc.), jusqu'au sud du Mozam-

bique, d'une part, et, d'autre part, jusqu'au cœur du Continent avec répercussion vers l'Ouest dans l'Ovampo et dans l'Angola.

Nous ne pouvons nous étendre ici sur des détails purement philologiques. Qu'il nous suffise de signaler la même racine dans les mots *U-wingu, Ciel,* et *Mb-ingu,* cieux : *Mu-ingu* ou *Mu-ungu,* c'est l'*Esprit du Ciel.* Ajoutons que ce mot, au singulier, n'admet comme accord que les pronoms s'appliquant aux personnes vivantes et douées de raison. Le pluriel, au contraire, qui, régulièrement, devrait être *Wa-ngu* ou *Wa-lungu,* est *Mi-ungu* ou *Mi-lungu,* littéralement « des êtres dieux ou servant de dieux » (sans raison ni mouvement propres) : de sorte que la langue, faisant ici une exception dans la formation du pluriel, isole le mot *Mu-ngu, Dieu,* dans un rang qui n'appartient qu'à lui. La remarque ne méritait-elle pas d'être faite ?

Dans le même ordre d'idées, Dieu, en swahili et en d'autres langues voisines, est aussi appelé *Mu-anga,* littéralement *Celui de la lumière* ou *du ciel lumineux* (de *mu,* préfixe personnel, et *anga,* lumière du ciel).

Enfin le soleil a été pris aussi comme emblème de la divinité dans quelques langues batoues ; mais, par des procédés curieux, on a toujours soigneusement marqué la différence entre l'astre du jour et le Grand Être vivant qui lui emprunte son nom, soit en les distinguant par leurs préfixes, soit en marquant leur qualité par les accords pronominaux qu'on leur donne, soit encore en ajoutant au mot « Soleil » un autre mot d'une langue voisine, ou une épithète spéciale qui ne se rapporte qu'à Dieu ; preuve évidente que si, dans sa pauvreté, la langue a été embarrassée pour exprimer ce qu'elle voulait dire, l'Esprit du Primitif n'a entendu confondre ou assimiler ni les idées ni les termes.

Soit donc la racine *ua, uwa, uba, soleil.* En Nyambu (sud-ouest du Victoria-Nyanza), on dira : *I-zuwa,* soleil ; *Ka-zova,* Dieu.

En Sukuma et dialectes voisins (sud du Nyanza) : *Li-uwa,* soleil ; *Di-Kuwe,* Dieu.

Ou bien : *E-Kumbi,* soleil ; *Lu-Kubi,* Dieu.

Les Tchagas, qui habitent le Kilima-Ndjaro, se servent du mot *Rua* pour désigner le soleil et Dieu. Mais, dans la phrase, ils ont soin de distinguer les deux par l'accord qu'ils leur

donnent : accord des êtres inanimés pour le soleil, accord des êtres vivants et raisonnants pour Dieu.

Et, pour mieux empêcher la confusion, on a pris l'habitude d'ajouter au mot *Rua* l'expression *Mu-ungu,* qui ne peut s'appliquer qu'à la divinité. Par un procédé identique, les Noirs du Kikuyu et du Kamba, tout en conservant leurs termes propres *i-wa* et *li-wa* pour *soleil,* ont emprunté aux Massaï, leurs grands voisins, le mot *Ngaï,* qui s'applique à la fois au Ciel, au Soleil, à l'Espace infini, à Dieu.

*
* *

Ces témoignages, qui pourraient être facilement étendus à l'universalité des langues bantoues et — disons-le tout de suite — à l'universalité des langues africaines, ne suffisent-ils pas pour montrer les étranges confusions qu'on a faites autrefois en représentant ces indigènes comme n'ayant aucune notion religieuse ?

Ce fut la thèse de Sir John Lubbock comme de tous ceux qui l'ont suivi, et qu'on a renouvelée depuis, en ne voyant dans leur religion qu'un animisme enfantin ou un grossier fétichisme, sans idée de Dieu, de sa nature et de ses attributs.

Tout ce que peut accorder M. A. Réville (1), par exemple, c'est que « de tous les peuples non civilisés, ce sont les Noirs d'Afrique qui se familiarisent le plus aisément avec l'idée d'un Dieu unique régissant l'Univers entier », et que « l'on n'étonne jamais beaucoup le Nègre quand on lui parle d'un seul Dieu vraiment existant ». M. Réville va jusqu'à trouver « quelques traces d'un culte positivement rendu à un Dieu suprême. Il s'appelle Woka ou Waka, chez les Gallas et leurs voisins, les Imomatta, à l'est du Soudan. » Et il ajoute : « C'est le ciel qui est ici nommé (2). »

La même confusion se remarque chez les savants les mieux intentionnés : dans sa consciencieuse étude sur la *Religion des peuples non civilisés,* l'abbé A. Bros, croyant sur parole

(1) A. Réville : *Les Religions des peuples non civilisés*, I, p. 54.
(2) Id., *Ibid.*, p. 55.

MM. Réville, Lang, Frazer, etc., etc., ne trouve à signaler, chez ces populations, comme matière cultuelle, que des « objets » divers que « le sauvage croit animés » et qui sont « regardés comme des dieux et invoqués comme tels ». Et il cite à son tour, après le « Morimo » et l'« Oun-Kouloun-Koulou » des « Cafres », le Waka des Gallas, qui semble bien désigner le « Ciel fécondant et pluvieux (1) ».

Si les Gallas — qui ne sont pas des Nègres et qui n'admettraient pas cette première méprise — pouvaient lire ces doctes ouvrages, ils répondraient que Waka désigne aussi bien l'Être suprême, réel et personnel, que l'Allah des Arabes, le Jéhovah des juifs et le Dieu des chrétiens. En réalité, ils ont de lui une idée très nette — nous le verrons en son lieu — et, si le sens de ciel s'attache à ce mot Waka — ce que j'ignore — ce n'est pas du tout, certainement, dans le sens du ciel matériel et étendu que nous voyons, mais bien celui du ciel personnifié et donnant le mieux l'idée de la puissance et de la majesté du Grand-Esprit qui l'habite. Il suffit d'avoir conversé avec eux pour s'en convaincre à l'évidence. Du reste, quand nous disons, nous aussi : « Le Ciel l'a permis. Plût au Ciel ! Le Ciel ne l'a pas voulu », sérieusement, ne voulons-nous parler que de l'azur et des nuages ? Il en est des Gallas et des Nègres comme de nous.

*
* *

A n'en pas douter, les Négrilles et les Bantous, aussi bien — nous le constaterons plus tard — que tous les Noirs d'Afrique, admettent et proclament l'existence d'un Être supérieur à tout, auquel un nom spécial est donné, qui est différencié des autres esprits, des mânes, des ombres, des éléments, et que nous ne pouvons, à notre tour, assimiler qu'à Dieu.

Mais il est juste d'ajouter que si cette connaissance n'est nulle part absente, elle est loin d'être également précise et vivante chez toutes les tribus et surtout chez tous les individus : c'est, en quelque sorte, une connaissance diffuse qui,

(1) Abbé A. BROS : *Religion des peuples non civilisés.*

sur certains points et à certains moments, se caractérise avec une netteté qui étonne, et qui, ailleurs et dans le cours ordinaire de la vie, reste flottante et comme abandonnée à elle-même. Quelques Noirs, tout en nommant Dieu, paraissent parfois le confondre avec le ciel, l'ensemble de la voûte céleste, la lumière du jour, etc., et c'est peut-être là ce qui a causé les confusions que nous venons de relever. Au fond, il n'y a là qu'une illusion : en serrant de plus près leur pensée et en poussant davantage l'interrogation sur ce point, on s'aperçoit bientôt qu'il n'y a pas identification et que, tout au plus, ils ont considéré Dieu comme uni au ciel et à la lumière à la façon de l'esprit de l'homme uni à son corps. Cependant, en comparant l'extraordinaire précision des données linguistiques des Bantous avec leurs idées actuelles, on a l'impression que cette notion de la Divinité a subi chez eux une régression évidente et qu'elle était beaucoup plus nette à l'époque de la formation de la langue.

Cette constatation établie, il importe de faire ici quelques remarques fort intéressantes et dont l'importance ne saurait échapper à personne.

1° Nulle part en Afrique, Dieu n'est censé pouvoir être influencé, appelé ou localisé de force par des cérémonies magiques, comme on le fait des mânes, des esprits ou des génies. En d'autres termes, la magie n'a pas prise sur Dieu.

2° Nulle part en Afrique, Dieu n'est représenté sous une forme matérielle quelconque, ni supposé demeurer soit dans une figure, soit dans une caverne, soit dans un temple. Dieu n'a pas de fétiche : l'idée même de présenter un objet quelconque comme Dieu paraîtrait extravagante. L'idolâtrie véritable, telle qu'on se la figure parfois, en tant qu'adoration d'une image ou statue qui représenterait la figure de Dieu ou qui serait Dieu lui-même, n'existe pas au pays noir. Ce qu'on y trouve, c'est le culte rendu à des images ou fétiches où sont censés résider ou exercer leur influence des esprits ou génies que, dans nos langues et à la manière des Latins, nous nommons improprement des « Dieux ». Il y a là une confusion que nos Noirs ne font pas.

3° Nulle part en Afrique, Dieu n'est, à proprement parler,

blasphémé, pas plus au reste qu'il n'est réellement adoré. Parfois sans doute on se plaint de lui, on le trouve indifférent ou sévère, on le dit méchant, à l'occasion d'une sécheresse, d'un malheur, d'une calamité publique, d'une mort. Mais l'idée ne vient pas de s'adresser à Dieu avec des paroles de mépris ou d'injure. Que peut l'homme en face de lui, sinon se taire et attendre ?

Un jour, à Bagamoyo, j'assistais au départ, pour l'intérieur, d'un Européen, agent à Zanzibar d'une maison de Hambourg, qui allait acheter de l'ivoire à Tobora. La caravane, composée de Nyamwézis, était prête à partir. Le chef des porteurs eut une invocation : « Que Dieu nous soit propice !

— Dieu, reprit l'Européen, qui voulait poser sans doute pour sa crânerie et se grandir aux yeux de ces hommes, nous n'en avons pas besoin. Mon Dieu, à moi, c'est mon argent et mon fusil... »

Les porteurs se regardèrent, déposèrent leurs charges et commencèrent à se retirer. L'Européen — qui d'ailleurs était d'origine israélite — m'ayant prié d'intercéder : « Non, me répondirent ces pauvres gens. Ce Blanc est mauvais : ne l'as-tu pas entendu insulter Dieu ? Avec lui, il ne peut que nous arriver malheur. » Et tous l'abandonnèrent.

*
* *

Dieu existe. Mais où est-il ? D'où vient-il ? Quelle est sa nature ? Quels sont ses attributs ?

A ces difficiles questions, nos Primitifs ne répondent assurément pas avec l'abondance et la lucidité des philosophes et des théologiens orthodoxes. A vrai dire, ils ne se les posent même pas ; ils les trouvent inutiles, ils ignorent et ils en restent là...

Où Dieu habite ? — « Mais là-haut, partout. » Et ils montrent l'étendue du ciel. « *Mulungu yu dzulu, koma zi tsi* », disent les Giryamas (Afrique Orientale) : « Dieu est en haut, les mânes sont en bas (litt. : en terre) (1). » Et les Wanyika, d'après le Dr Krapf, ajoutent :

(1) W.-E. TAYLOR : *Engl. Giriyama Vocabulary*, 1891.

Kula nendavo Mu-lungu yuvo ;	Là où tu vas Dieu est ;
Be, vira tu ukigômba, yunakusikira.	Tiens, quand seulement tu querelles, il t'entend.
Hatta ukairyira uiniani kudzifitza,	Même entrant dans un trou te cacher
Mulungu yunakuona (1).	Dieu te voit.

D'autre part, certaines expressions ou explications tendraient à faire croire que Dieu est conçu comme une sorte d'Esprit immanent répandu dans le monde, et pour ainsi dire à l'arrière-plan... Mais, au fond, c'est là pour les Indigènes une question oiseuse, insoluble, et sur laquelle chacun peut penser tout ce qu'il veut.

La question de l'origine de Dieu se pose encore moins. On n'a évidemment pas l'idée de l'*ens a se*, non plus que de l'éternité. Comment le monde lui-même a-t-il commencé ? On n'en sait rien, et là-dessus les opinions varient avec les tribus : preuve que ces légendes sont de création relativement récente. Mais partout Dieu se trouve mêlé à l'organisation du monde, même quand tout ce qui existe est supposé né du mariage du Ciel et de la Terre : et c'est de là que viennent précisément plusieurs des noms qui lui sont donnés, comme *Katonda* (2), *le Créateur ; Muumbi* (3), *celui qui façonne ; Murindzi, celui qui conserve ; Ahendaye, celui qui fait bien,* etc.

Cette notion amène naturellement à l'esprit celle de maître, de propriétaire et de souverain du monde : *Mwinyezi :* « Celui qui a le pouvoir. » — « Et c'est pourquoi, sans doute, écrit Taylor, les Indigènes éprouvent une sorte de scrupule à vendre une pièce de terre ; dans leur pensée on ne peut aliéner que des arbres (4). » Si on veut bien se le rappeler, c'est exactement la constatation que nous-mêmes avons précédemment faite. — Maître du monde, Dieu est aussi le Père des hommes : *Reri yajio, Notre Père*, disent volontiers de lui les Mpongwés du Gabon, et les Bengas, leurs voisins, ont une appellation identique dans l'expression *Paia Nzambi* (5).

(1) Dr L. Krapf and J. Rebmann : *Nyika English Dictionary*, 1887.
(2) Mgr Livinhac : *Les Baganda. Introd. à la grammaire ganda.*
(3) W.-E. Taylor : *Op. cit.*
(4) W.-E. Taylor : *Op. cit.*
(5) R.-H. Nassau : *Op. cit.*

Auteur de la vie, il l'est aussi de la mort, en ce sens qu'il prend quand il veut et comme il veut les âmes des hommes, sans que personne puisse l'en empêcher ou le lui reprocher. C'est pourquoi, en cas de mort, on a soin de rechercher d'où l'issue fatale est venue : si elle est le fait d'un ennemi déclaré ou caché, le parent doit être vengé ; si elle est causée par un esprit, celui-ci sera désarmé par un sacrifice ; mais si elle vient de Dieu, il n'y a rien à faire. Que faire contre Dieu ?

Les Wa-nyika disent que nous sommes en ce monde comme ses poules et ses poulets ; et quand une personne meurt, c'est qu'un étranger est arrivé au ciel et que Dieu avait besoin d'une de ses poules pour le régal (1).

Mulungu amula-ye, apate ku-kala mzima, disent les Giryamas en apprenant la naissance d'un enfant d'un de leurs amis (Dieu puisse l'oublier pour qu'il vive !).

Cette même idée domine l'existence nomade des petits Négrilles. Si quelqu'un d'eux vient à mourir, c'est que Dieu a découvert leur campement. Aussi, après avoir, en grand mystère, caché le cadavre dans un trou d'arbre creux ou sous le cours d'un ruisseau, ils déguerpissent en silence et au milieu de la nuit.

C'est Dieu enfin qui envoie la pluie, en prévenant les hommes par la voix du tonnerre, et c'est lui qui la retient ; c'est lui qui fait pousser l'herbe dans les plaines pour les troupeaux ; c'est lui qui fait verdir les forêts, mûrir les fruits et prospérer les cultures ; c'est lui qui nourrit tout, les arbres, les bêtes et les hommes.

*
* *

Mais comme nulle part, Dieu n'est l'objet d'aucune représentation matérielle, comme le culte familial et tribal s'adresse avant tout aux mânes des ancêtres, comme aucun art magique ne peut l'atteindre, qu'il est inaccessible à l'homme et que, au surplus, il ne nous veut d'ordinaire que du bien, on ne s'occupe guère de lui qu'en paroles, et les voyageurs ont sillonné

(1) W.-E. TAYLOR : *Op. cit.*

l'Afrique sans voir sa trace presque nulle part dans la religion des populations.

C'est ce que constate et explique fort bien M. Robert-H. Nassau (1), qui a vécu quarante ans au pays noir et qui lui, du moins, est témoin compétent : « Je puis facilement me rendre compte, écrit-il, comment les rapports de quelques voyageurs — même de ceux qui n'ont pas de préjugés contre le nègre, la Bible ou les Missions — ont pu être faits avec une apparente sincérité, quand ils établissaient que les Indigènes africains avouaient eux-mêmes n'avoir pas l'idée de l'existence de Dieu ; ou que les Pygmées et autres tribus inférieures étaient trop dépourvues d'intelligence pour avoir cette notion ; ou que, si on la trouvait chez quelques tribus, elle avait dû être communiquée *ab extra*, par des étrangers en possession d'une civilisation supérieure ou, tout au moins, développée par elles-mêmes dans une phase d'ascension sociale.

« L'irrecevabilité de ce témoignage, en la matière, vient de ce que, témoins de passage, ne pouvant s'entretenir couramment avec les Noirs, ou n'ayant pas d'interprète convenable, ou n'étant pas familiarisés avec leur manière de penser et de parler — ils étaient incapables de les questionner de façon intelligible.

« D'autre part, les Indigènes eux-mêmes, obséquieux de leur nature, n'ayant pas l'habitude de la pensée analytique, répondront vaguement, sous l'impulsion du moment, et souvent, autant que possible, dans le sens qu'ils supposent être le plus agréable à leur questionneur. Toutes les assertions indigènes doivent être contrôlées, passées au crible.

« Je sais que quelques missionnaires sont cités comme ayant dit ou écrit que les peuples au milieu desquels ils travaillaient « n'avaient pas l'idée de Dieu ». Robert Moffat est donné comme ayant exprimé cette opinion. S'il en est ainsi, ce fut, sans doute, dans les premiers jours de son ministère, sous la première impression de la dégradation profonde des Indigènes, avant d'avoir pénétré tous les secrets de ce difficile problème : le vrai fond de la pensée d'un Africain. Cette phrase inquali-

(1) R.-H. Nassau : *Fetichism in West Afrika*, London, 1904, pp. 38 et suiv.

fiable a pu encore être celle d'un missionnaire dans une heure de dépression morale, en présence de quelque manifestation exceptionnelle de perversité sauvage, et pour montrer combien éloignés de Dieu sont les païens. En tout cela, une chose seule est vraie : c'est que ces païens, souvent, n'ont pas une idée *correcte* de Dieu. »

Nassau ajoute plus loin : « Après plus de quarante ans de séjour parmi ces tribus, parlant couramment leur langue, familiarisé avec leurs coutumes, pénétrant dans l'intimité de leurs cases, associé avec eux dans les diverses relations de l'instituteur, du pasteur, de l'ami, du maître, du voyageur, de l'hôte et, en ma qualité spéciale de missionnaire, recherchant le fond de leur pensée religieuse (et par là même placé pour entrer plus avant dans l'arcane de leur âme que n'aurait pu le faire un voyageur de passage), je suis en état d'affirmer sans hésitation que, parmi toute la multitude de Noirs dégradés que j'ai rencontrés, je n'ai vu ou entendu personne dont la pensée religieuse fût *seulement* une pure superstition...

« Sous la forme légèrement variable d'Anyambé, d'Anyambi, Nyambi, Nzambi, Anzam, Nyam, ou ailleurs Ukuku, Suku..., etc., ils reconnaissent un Être supérieur à eux-mêmes, Être dont ils me disaient qu'il est leur auteur ou leur Père (*Maker and Father*). Les relations divines et humaines de ces deux noms me fournissaient tout de suite un terrain sur lequel je pouvais me placer pour commencer mon adresse.

« Si j'avais fait soudain cette simple question : Connaissez-vous Anyambé ? ils m'auraient probablement répondu comme à tout Européen, visiteur, commerçant, voyageur ou même missionnaire, sous l'impression de leur ignorance générale et des connaissances supérieures de l'homme blanc : « Non, « qu'est-ce que nous connaissons, nous ! Vous êtes des Blancs, « vous êtes des esprits ; vous venez du village de Njambi : c'est « vous qui savez tout ce qui le concerne ! » Et voilà un genre de réponse qui peut expliquer comment quelques indigènes ont parfois été représentés comme « ne connaissant rien de « Dieu ».

Un autre témoignage est intéressant à recueillir, car Albert

Réville en a parfaitement connu l'auteur, qu'il cite souvent, excepté lorsque ce témoin, pourtant fort compétent, parle de la connaissance de Dieu.

J.-L. Wilson écrit : « La croyance en un grand Être suprême est universelle (en Afrique). Et cette idée, dans l'esprit des indigènes, n'a rien d'imparfait ou d'obscur. L'impression en est si profondément gravée dans leur nature morale et intellectuelle que tout système d'athéisme les frappe comme trop absurde ou déraisonnable pour mériter un démenti. Tout ce qui, dans le monde naturel, dépasse le pouvoir de l'homme ou des esprits, lesquels sont supposés occuper une place un peu plus haute que l'homme, est immédiatement et spontanément attribué à l'action de Dieu. Toutes les tribus avec lesquelles l'auteur a eu des relations (et elles sont nombreuses) ont un nom pour désigner Dieu ; plusieurs d'entre elles en ont même deux ou davantage, se rapportant à son caractère de Créateur (*Maker*), de Préservateur et de Bienfaiteur (1). »

Nous n'insisterons pas sur la nature de Dieu. Comme on le pense bien, les Bantous, qui ne se le figurent pas du tout comme un être humain — du moins cette notion ne ressort pas de leurs explications, quoi qu'en puissent parfois dire leurs légendes — en ont cependant par certains côtés un concept nettement anthropomorphique : il a nos passions, nos idées, nos préoccupations. Au reste, la logique n'est pas la qualité maîtresse des Noirs dans leurs dissertations théologiques, et, souvent, avec une parfaite incohérence, ils mettront en présence dans le même récit ou la même conversation, la puissance souveraine de Dieu et les embarras qu'il a éprouvés en une circonstance donnée, sa science et tel de ses oublis, sa bonté et ses accès de colère, etc. Mais qui fera la part, en tout cela, de ce qui est regardé comme l'exacte expression de la vérité et de ce qui est donné comme une fiction pure ?

*
* *

Arrêtons ici ce rapide exposé des croyances religieuses de nos Primitifs de l'Afrique bantoue, base sur laquelle reposent

(1) Dr J.-L. Wilson : *Western Afrika*, p. 209. In Nassau, p. 39.

les éléments de leur morale, de leur culte et de leur organisation cérémonielle.

Comme on a pu le constater, ces croyances se rapportent à la nature visible et à la nature invisible :

A la nature visible, en qui résident les forces immanentes, ou les âmes des choses, et que domine de sa présence cachée le Maître mystérieux et souverain ;

A la nature invisible qui, aux yeux de celui dont le regard peut pénétrer les choses de l'au-delà, s'étage comme en trois plans divers : celui des mânes des ancêtres, avec lequel nous sommes et devons rester particulièrement en contact ; celui des Esprits, Génies ou Démons, qui se mêlent eux aussi à notre vie, qui sont capables de bien et de mal, — plutôt de mal que de bien — et sur lesquels, heureusement, nous avons encore prise ; enfin, celui de Dieu, qui, du fond de la scène universelle, domine tout sans que nous puissions rien pour lui, ni contre lui... Et c'est pourquoi tous les passants du continent noir, marchant leur chemin dans la même mentalité, à la fois insouciante, craintive et résignée, essayant de faire face, au jour le jour, aux surprises de la vie, et ne pensant au lendemain que pour en espérer un meilleur sort, pourraient s'approprier le chant très significatif en ses sous-entendus, que les Pahouins de la forêt équatoriale du Gabon mettent dans la bouche de Fam, qui fut le premier homme :

Yéyé ! o la yéyé !	Yéyé ! o la ! Yéyé !
Nzam eyó, Fam a si...	Dieu là-haut, l'Homme en bas...
Yéyé ! o la ! Yéyé !	Yéyé ! o la ! Yéyé !
Nzam e Nzame, Fam e Fam :	Dieu, c'est Dieu ; l'Homme, c'est l'Homme ;
Mur è nda, mur è nda zia !	Chacun en sa maison, chacun chez soi (1) !

† ALEXANDRE LE ROY,
Év. d'Alinda, Sup. gén. C. St-Esp.

(1) R. P. H. TRILLES : *Contes et légendes fang*, p. 83.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Émile Bréhier, docteur ès lettres, professeur agrégé de philosophie au lycée de Laval : *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.* 1 vol. in-8° de XIV-336 pages, Paris, PICARD, 1908. Prix : 7 fr. 50.

Émile Bréhier, docteur ès lettres, professeur agrégé de philosophie au lycée de Laval : *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme.* 1 vol. in-8° de 65 pages, Paris, PICARD, 1907.

Il y a dix-huit mois, M. Guyot faisait consister l'originalité de Philon dans sa conception de l'infinité de Dieu ; M. Bréhier est mieux inspiré en reconnaissant comme l'élément vraiment nouveau et fécond de cette philosophie non pas une idée métaphysique, mais une tendance religieuse et morale. Dès le début, il caractérise ainsi la méthode exégétique de Philon : « L'essentiel de la doctrine philonienne est une transformation par la méthode allégorique de l'histoire juive en une doctrine du salut. C'est ce que l'on ne retrouve nulle part ailleurs » (p. 49). Et vers la fin, après avoir analysé les idées morales de Philon, il conclut : « Nous sommes à un moment solennel de l'histoire des idées en Europe. Un monde intérieur va s'édifier qui s'opposera au monde sensible comme l'esprit à la chair, la conscience, source unique de la morale, à la nature sans moralité... La vie devenue purement intérieure alternera entre le sentiment du péché et l'espoir de la délivrance » (p. 296).

C'est de ce point de vue que tout le philonisme est considéré, et M. Bréhier estime que des difficultés jusqu'ici insolubles s'évanouissent quand on les envisage sous cet aspect ; ainsi la théodicée de Philon ne se comprend que si l'on se place « au point de vue proprement philonien, celui de l'expérience intime de Dieu » ; « il est d'un mystique, et d'un mystique seul, d'affirmer à la fois comme Philon que Dieu est retiré du monde, et qu'il le pénètre cependant et le remplit » (pp. 76, 78). De même, « ce n'est pas du côté des théories philosophi-

ques et cosmologiques qu'il faut nous tourner pour comprendre la place du Logos. Il faut plutôt considérer Dieu et le Logos comme objets du culte » (p. 100). De même encore la théorie des puissances n'est pas une théorie cosmologique, mais une conception religieuse, expliquant l'ascension de l'âme vers Dieu (p. 137) ; « chaque puissance distincte des autres correspond à un état de l'âme » (p. 142).

On ne peut nier que cette interprétation du philonisme renferme une grande part de vérité ; il n'est guère de théorie qu'elle n'éclaire, au moins partiellement, et dans le domaine des conceptions strictement morales et religieuses, elle peut expliquer presque tout. Mais a-t-elle partout cette vertu souveraine? Je ne le pense pas. Résumant sa pensée sur la théorie des êtres intermédiaires, M. Bréhier s'exprime ainsi (p. 175) : « Ce ne sont pas des intermédiaires explicatifs entre Dieu et le Monde, mais des cultes moyens entre l'absence complète de religion et le culte difficile, presque impossible à atteindre, de la cause suprême. Les êtres qui en sont l'objet sont des intermédiaires non pas entre Dieu et le monde, mais entre Dieu et l'âme humaine... La thèse de Philon, qui explique et produit la doctrine des intermédiaires, n'est pas l'impossibilité pour Dieu de produire le monde, mais l'impossibilité pour l'âme d'atteindre Dieu directement. »

Ces négations sont beaucoup trop catégoriques; il suffit, pour s'en convaincre, de relire quelques textes. Ainsi Philon, dans son *Traité des Lois* (1), parlant avec indignation des impies qui osent nier les idées et qui, par là, ramènent le monde à la confusion et au chaos : « C'est de là, ajoute-t-il, que Dieu l'a tiré, non certes en le touchant lui-même, — car le Bienheureux ne saurait toucher une matière indéterminée et confuse, — mais en se servant de ses puissances incorporelles qui, de leur vrai nom, s'appellent les idées, et en imprimant par elles sur chaque espèce la forme qui lui convenait. » Dans ce texte, le problème résolu par Philon au moyen des puissances n'est pas le problème religieux de l'ascension de l'âme vers Dieu, mais le problème métaphysique de l'action de Dieu sur le monde matériel. On sait que ce texte n'est pas isolé et que souvent les puissances sont représentées comme les liens qui enserrent le monde ou les colonnes qui le soutiennent (2).

(1) *De specialibus legibus*, I, 329.

(2) *De migrat. Abrah.*, 180 : « Moïse... a bien vu... que cet univers est maintenu par des puissances invisibles, que le démiurge a tendues des extrémités de la terre jusqu'aux limites du ciel, afin que ce qu'il aurait lié ne se déliât point : car les puissances sont les liens infrangibles du monde. » *Quæst. in*

L'interprétation religieuse n'explique donc pas tout le philonisme ; ajoutons qu'elle ne peut résoudre, même dans son domaine propre, toutes les contradictions. Dans bien des textes, indubitablement, le Logos apparaît comme un objet de contemplation et de culte, mais très souvent aussi, au moins d'après M. Bréhier (pp. 104, 132, etc.), il est présenté comme « identique au culte intérieur » ; ces deux notions semblent traduire deux attitudes religieuses inconciliables. M. Bréhier ne semble pas avoir perçu cette difficulté ; il écrit : « Tout s'éclaire dès que l'on se place au point de vue du culte. Le Logos est non seulement un intermédiaire, mais le culte même rendu à Dieu » (p. 132). Il me semble qu'entre ces deux conceptions il n'y a pas gradation, mais opposition : d'un côté, on se représente une série de termes, non pas personnels, sans doute, mais plus ou moins vaguement personnifiés (1), vers lesquels l'âme tend et qui lui servent comme d'autant de degrés pour s'élever à Dieu ; ce sont, pour me servir d'une comparaison de Philon, différentes villes de refuge, plus ou moins éloignées de nous, et dont l'âme peut atteindre l'une ou l'autre suivant la rapidité de sa course ; de l'autre côté, le Logos apparaît « comme une notion dégradée de Dieu », « un discours, une formule qu'il faut dépasser pour atteindre à la vision directe de l'Être ». Je ne suis pas sûr que cette conception purement subjective du Logos se rencontre chez Philon : mais si elle y est en effet, elle appartient à une philosophie religieuse toute différente de la précédente.

Cette contradiction d'ailleurs ne serait pas surprenante : elle prouverait, ce que l'on sait d'ailleurs, que l'intelligence de Philon était moins vigoureuse que curieuse, et qu'elle s'est trouvée trop débile pour lier en un ensemble cohérent tous les fragments de systèmes recueillis ici ou là. Si cette diversité a moins frappé M. Bréhier, c'est sans doute que les sources de Philon lui échappent en partie : l'hellénisme lui est très familier, mais le judaïsme lui est presque inconnu. C'est chose presque incroyable que, dans l'article consacré à la conception philonienne de la Sagesse et à ses sources (p. 115-121), pas un mot ne soit dit de la conception palestinienne de la *Hokhma*, ni même

Genes., I (ap. Joan. Damasc. P. G., XCVI, 473) : « De même que les colonnes soutiennent une maison, ainsi les puissances divines soutiennent le monde entier et la race humaine. » *De confus. ling.*, 136, etc.

(1) « C'était un concept courant à une époque d'interprétation allégorique des mythes que celle de ces êtres mi-abstraits, mi-concrets, qui, comme le Zeus des stoïciens dans l'hymne de Cléanthe, gardaient dans la notion physique ou morale qu'ils représentaient symboliquement, un peu de leur individualité mythique. Or, c'est précisément comme un de ces êtres que se montre le Logos » (p. 107).

du livre alexandrin de la *Sagesse de Salomon;* tout ce que M. Bréhier voit dans cette conception philonienne, c'est « une de ces hiérogamies dont la religion grecque et surtout les mystères de la période hellénistique sont encombrés » (p. 119). On conçoit jusqu'à quel point cette ignorance a faussé dans tout le livre le jugement d'ensemble sur Philon et le Philonisme (1).

Ce défaut, quelque grave qu'il soit, ne doit pas nous faire perdre de vue les qualités très sérieuses du livre. Il nous donne de Philon une connaissance partielle, mais, sur beaucoup de points, riche et précise ; surtout il éclaire mieux qu'aucun autre ouvrage l'aspect mystique du philonisme.

La thèse complémentaire de M. Bréhier est consacrée à l'un des points les plus obscurs, et non des moins importants, du stoïcisme : sa théorie des incorporels. On sait que, d'après la théorie stoïcienne, tout ce qui agit et pâtit, et par conséquent tout ce qui est réel, est un corps ; les incorporels sont donc des êtres non réels mais conçus par l'esprit ; dans cette catégorie rentrent les attributs des choses, le vide, le lieu et le temps.

Ce sont ces différents objets qui sont successivement étudiés par M. Bréhier. Son étude est consciencieuse et précise ; sur certains points cependant je la crois incomplète, et ses résultats inexacts. Les attributs, ou pour parler comme les stoïciens, les exprimables (τὰ λεκτά) sont l'objet propre de la logique. De là M. Bréhier tire cette conséquence que la logique stoïcienne ne peut saisir le lien intime des choses, mais seulement constater des identités de faits, et comme d'ailleurs elle n'admet pas l'induction, elle se trouve condamnée à la stérilité. « La dialectique, conclut-il, reste à la surface de l'être. Certes les stoïciens se sont efforcés de dépasser le raisonnement identique : *Si lucet, lucet; lucet autem; ergo lucet.* Mais ils n'ont jamais pu le faire qu'au prix d'inconséquences ou d'arbitraire » (p. 36).

Ce jugement est sévère, je doute qu'il soit suffisamment motivé ; on

(1) « Les dieux abstraits de la mythologie stoïcienne, Χάρις et Δίκη, se sont transformés chez Philon en Θεός et Κύριος, les deux puissances principales » (p. 147). Cette distinction est de source juive, et non stoïcienne ; elle vient de la dualité des noms divins, Elohim et Jahvé, traduits dans le sens grec des Septante par θεός et κύριος. Le judaïsme palestinien, aussi bien que le philonisme, y a vu la distinction de la miséricorde et de la justice. (Cf. Weber : *Jüdische Theologie,* p. 154.) C'est encore par l'ignorance des sources juives que M. Bréhier a été amené à exagérer l'influence des idées égyptiennes sur l'école alexandrine.

se rappelle que Brochard (1) avait caractérisé tout autrement la logique stoïcienne : dans la préférence donnée aux conditionnelles et aux dilemmes il avait reconnu l'influence métaphysique de l'école, d'après laquelle tous les êtres sont liés ensemble par un enchaînement naturel et nécessaire : dès lors, la logique stoïcienne apparaît non comme la méthode purement stérile que décrit M. Bréhier, ni même comme une réplique de la logique d'Aristote, ainsi que l'avaient pensé Prantl et Zeller, mais comme une méthode vraiment originale et cohérente avec l'ensemble du système. Sans nommer Brochard, M. Bréhier écarte cette interprétation ; je ne pense pas qu'il ait raison de le faire (2).

J. LEBRETON.

(1) *Sur la logique des stoïciens,* dans l'*Archiv für Geschichte der Philosophie,* V, p. 449-468.

(2) Une discussion complète de la logique des stoïciens et de sa portée réelle dépasse les limites de ce compte rendu ; je me contenterai de quelques indications. Je rappellerai d'abord un passage de Plutarque (*De E*, VI) ; il fait parler un stoïcien sur le sens des propositions conditionnelles et la valeur du mot εἰ consacré à Apollon. « Puisque la philosophie a pour objet la vérité, que la lumière de la vérité est la démonstration, que le principe de la démonstration est le συνημμένον, il était juste que la puissance qui le produit et qui le constitue fût consacrée au dieu qui a le plus aimé la vérité ; le dieu est devin, et la science divinatoire a pour objet l'avenir, qu'elle atteint par le présent ou le passé. Car rien n'arrive sans cause et rien n'est connu sans raison ; mais, parce que le présent est enchaîné au passé et le futur au présent, dans un progrès qui se développe de l'origine à la fin, quiconque sait enchaîner les causes et en lier la trame naturelle, celui-là peut dire le présent, l'avenir et le passé. » Bien des thèses d'ailleurs confirment cette origine et cette portée métaphysique de la logique des stoïciens : par exemple, l'affirmation de la vérité déterminée des propositions futures et le fatalisme universel qu'ils en déduisent ; v. g. Chrysipp. : *ap. Cic., De fato,* 20 (von Arnim, *fragm. stoi.*. II, 952) : « *Concludit enim Chrysippus hoc modo : Si est motus sine causa, non omnis enuntiatio, quod* ἀξίωμα *dialectici appellant, aut vera aut falsa erit ; causas enim efficientes quod non habebit, id nec verum nec falsum erit. Omnis autem enuntiatio aut vera aut falsa est. Motus ergo sine causa nullus est. Quod si ita est, omnia, quæ fiunt, causis fiunt antegressis. Id si ita est, fato omnia fiunt. Efficitur igitur fato fieri, quæcumque fiant.* » M. Bréhier écrit (p. 25) : « Quelques stoïciens paraissent s'être préoccupés du rapport de la proposition vraie avec le temps. On admettait des chutes (μεταπτώσεις) de propositions vraies dans des fausses. » Ces préoccupations se rencontrent déjà chez Aristote, dont la logique cependant est très réaliste : pour lui, toute proposition ayant pour objet un fait contingent, est nécessairement située dans le temps, et comme le remarque H. Maier (*Die Syllogistik des Aristoteles*, I. Tübingen, 1896, p. 94) : « *Er sucht für die Zukunftsurteile ein reales Substrat in der Gegenwart* » (Cf. περὶ ἑρμηνείας, 9, 13, 19 a 32 : ὥστ' ἐπεὶ ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα...) ; de là, la négation de la vérité déterminée des futurs contingents. Cf. W.-A. Heidel : *The necessary and the contingent in the Aristotelian system* (Chicago, 1896, pp. 41, sq.). On peut lire encore dans les *Seconds Analytiques* (II, 11, 2-9) les remarques faites sur les syllogismes dont les éléments appartiennent à différentes sphères temporelles ; ainsi Aristote condamne le raisonnement : ἐπεὶ τόδε γέγονε τόδ' ἔσται, parce qu'il ne peut y avoir un moyen terme

Marie-V. Williams : *Six Essays on the platonic theory of knowledge*, VII-133 pages, Cambridge, University Press, 1908.

Ce petit livre contient, sous des formes modestes, un exposé complet, très personnel, de la théorie platonicienne des idées, considérée surtout dans son évolution.

Dans le premier essai : « A la recherche de la connaissance », l'auteur expose d'abord la doctrine du *Phédon* et de la *République* : à chaque prédicat correspond une idée immuable ; cette théorie est « surtout métaphorique » (p. 3). Il s'agit d'abord de postuler un εἶδος, de le définir dans un λόγος, puis d'εἶδος en εἶδος on atteint l'ἰδέα τἀγαθοῦ, où « connaissance et être coïncident », et qui garantit la réalité des idées et la vérité des λόγος inférieurs (p. 4). — Le *Parménide* s'élève contre l'immanence actuelle des idées dans les choses particulières et leur intime connexion avec la prédication (p. 17) ; l'idée du bien ne peut être connue qu'en relation avec les autres (p. 11). — Les μέγιστα γένη du *Sophiste* sont « des formes de la pensée, des modes essentiels de l'activité de l'âme » (p. 22). La réalité est de la nature de l'esprit ; tout ce qui est ὄντως ὄν a νοῦς, ψυχή, ζωή (p. 20). La doctrine « semi-mythique » qui réalisait des abstractions est « remplacée par une théorie psychologique rationnelle » (Jowett, p. 23).

Le deuxième essai : « L'analogie des arts dans le *Politique* et le *Philèbe* », précise la nature de la μετρητική, « une science d'esthétique idéale, dont le rôle est de juger les γιγνόμενα du monde à la lumière de l'idée absolue » (p. 42). L'idée est « une loi de proportion mathématique qui gouverne la génération des choses phénoménales » (p. 39). — « Les choses matérielles sont des composés de qualités sensibles et de déterminations mathématiques. Fondues ensemble par le νοῦς universel, regardé comme agissant souvent par les esprits inférieurs dans lesquels il est subdivisé et comme copiant une loi immatérielle qui s'exprime elle-même dans les relations mathématiques susdites » (p. 37).

Le troisième essai : « Le procès cosmique du *Timée* », nous fait assister à la formation du κοσμός, qui est « un animal simple et qui comprend tout, possédant un νοῦς, une ψυχή, aussi bien qu'un corps, et contenant tout le feu, l'air, l'eau et la terre » (p. 54). L'univers « n'a pas été produit » (p. 51) ; le démiurge est la ψυχή τοῦ κοσμοῦ (p. 53),

homogène aux deux extrêmes et que, dans l'intervalle de temps qui sépare les deux faits, l'argumentation sera fausse : ψεῦδος γὰρ ἔσται τὸ εἰπεῖν ἐν τῷ μεταξύ.

αἷμά et παράδειγμα (p. 63), il est « le νοῦς pur et simple » (p. 61), l'ἕν suprême (p. 66), la « Raison » (p. 61).

Le quatrième essai : « Les idées comme ἀριθμοί », expose la théorie de la χώρα, de l'ὑποδοχή γενέσεως, intermédiaire entre l'ὁρατόν et le νοητόν. Ce n'est pas le vide actuel de Démocrite (pp. 74, 75), mais « ce qui reste du monde matériel, quand il est dépouillé de tout corps, forme et qualité » (p. 75) ; c'est « un espace idéal, mathématique » (p. 83), qui n'existe « que dans l'esprit » (p. 77), rempli des triangles élémentaires, qui sont les ἀρχαί des quatre éléments et de leurs combinaisons, « les parfaites et immuables lois qui forment le fondement des sciences appelées géométrie et stéréométrie » (p. 76) ; il n'a qu'un φάντασμα d'ὄγκος comme dans Plotin (p. 78). — « Le nombre est simplement une nécessité de notre esprit, aussi essentielle à son exercice que les catégories du Même et de l'Autre » (p. 82 ; cf. pp. 56, 105).

Le cinquième essai : « Les ἀριθμοί pythagoriciens dans leurs relations avec les idées platoniciennes », poursuit le même développement : « Tous les phénomènes de la nature peuvent être considérés comme des copies d'une idée mathématique, selon laquelle un certain ἀριθμός de formes triangulaires primitives est supposé constituer l'εἶδος ou figure caractéristique de la chose particulière » (pp. 104-105). — D'après les livres de Budge sur la magie et la religion égyptienne, Williams assimile les Pythagoriciens aux mystiques (p. 100).

D'après le sixième essai : « La critique aristotélicienne des idées et des nombres », Platon n'aurait pas distingué les nombres idéaux ἀσύμβλητοι et les nombres mathématiques ; il aurait formé tout nombre avec l'ἕν et la δυάς (pp. 129, 114) ; identifié la dyade avec la χώρα (pp. 123, 129) ou « δύναμις de pluralité » (p. 126). — Williams conclut que Platon a toujours admis l'existence des idées éternelles ; mais il y en a « deux classes distinctes ; la première, la cause éternelle de tout devenir et la loi éthique de toute âme vivante ; la deuxième, une loi mathématique qui gouverne les corps matériels, le critérium direct de la beauté physique » (p. 131). — Aristote, dont l'interprétation est « absurdement littérale », aurait oublié la première classe, ignoré l'évolution de la pensée de Platon, et poursuivi partout la théorie primitive de la μέθεξις (p. 131-132).

Somme toute, la théorie des nombres n'a pas été « cuisinée » (*concocted*) par les successeurs de Platon, « dans le simple but de décevoir la postérité » (p. 133).

Nous avons suffisamment montré la tendance de l'ouvrage, qui est de ramener le platonisme à un idéalisme psychologique façon Berkeley : subjectivité des qualités sensibles, idéalité de l'espace, de l'ὑποδοχή

γενέσεως, ἡ, τὰ πάντα δεχομένη, σωματα φύσις (p. 851), donc idéalité des choses sensibles elles-mêmes. « Avec la réduction des qualités à leurs facteurs subjectifs, on rejette la réalité indépendante de tout l'univers matériel, donc de l'étendue aussi » (p. 84). — Que les idées, archétypes d'abord, soient devenues peu à peu des lois de l'esprit, nous l'admettons volontiers ; mais Williams tend à supprimer toute distinction entre les deux mondes intelligible et sensible ; or, il nous semble que l'effort constant de la pensée de Platon a été de les maintenir distincts et, en même temps, de les réunir par un lien de plus en plus étroit, non pas du dehors, par la μέθεξις, mais du dedans, par la pénétration intime dans les choses matérielles des lois logiques et mathématiques de l'esprit.

Williams ne cite que des commentateurs anglais : Jowelt, Archer-Hind, Burnet. Pour ne nommer que ceux qui ont traité le sujet en question, ignorerait-il les Allemands (même Zeller), et les Français Brochard-Dauriac, Rodier, Rivaud (auquel s'est adjoint dernièrement Léon Robin) ?

JEAN DIDIER.

II. — PHILOSOPHIE

G. del Vecchio : *Diritto e personalità umana nella storia del pensiero*, Bologna, ZAMORANI e ALBERTAZZI.

L'auteur constate d'abord qu'en Grèce et à Rome la personnalité n'était reconnue parfaite que dans ceux qui possédaient les droits civils. Le christianisme primitif tenta le relèvement de la dignité humaine, et l'auteur, pour montrer ce qu'il y avait d'imparfait dans cette généreuse tentative, se livre à quelques considérations qui ne me paraissent pas exemptes d'inexactitude. Il dit, par exemple, que, dans la conception chrétienne, la valeur de l'individu n'est pas tant dans sa nature actuelle que dans une attente ou une aspiration ultra-naturelle : « le siège de sa dignité éthico-juridique n'est pas proprement en lui, mais au-dessus de lui ». Cela n'est pas exact. Sans doute, le chrétien professe que l'homme n'est pas une valeur en tous sens immuable, c'est-à-dire qu'il le considère comme un être perfectible, en train d'évoluer vers un état définitif dans lequel il aura acquis toute la perfection dont il est susceptible et toute sa valeur ; mais cela ne l'empêche pas de lui reconnaître dans le stade actuel de son développement une valeur absolue, indépendante de

ses destinées futures. La nature humaine, à ses yeux, est quelque chose de si sacré et de si impérissablement précieux qu'il ne pense pas qu'aucune déchéance morale puisse le dispenser de l'estimer et qu'il la révère et l'aime jusque dans les réprouvés, ces éternels excommuniés de l'ordre surnaturel. Si parfois les ascètes chrétiens semblent ne pas en faire grand cas, ce n'est pas qu'ils ne la considèrent comme une substantialité absolue en son genre, une valeur indépendante, c'est simplement pour marquer la distance qui, dans leur esprit, sépare une nature humaine dans sa simple naturalité d'une nature humaine épanouie dans les splendeurs du surnaturel. L'auteur ne me semble pas avoir une particulière compétence dans les questions de théologie chrétienne. Ce que le christianisme ne sut faire, la philosophie moderne l'a fait, par l'élévation de l'homme à la dignité de substance autonome et de fin absolue et indépendante. Tout cela paraît bien criticable, et, pour me borner à ce seul point, on ne voit pas avec évidence en quoi il peut être déshonorant de dépendre de Dieu pour un être qui en fait n'est qu'un tissu de dépendances — comme il serait facile de le démontrer — malgré l'indépendance verbale dont on se plaît à le gratifier.

H. T.

F. Pillon : *L'Année Philosophique*, 18e année, 1907. 1 vol. in-8° de 286 pages, F. Alcan, Paris, 1907.

V. Brochard. — *La théorie platonicienne de la participation d'après le* Parménide *et le* Sophiste. — Dans cette substantielle étude, le regretté professeur de philosophie ancienne de la Sorbonne examine le développement de la doctrine platonicienne de la participation, ébauchée d'abord dans le *Parménide* et définitivement établie dans le *Sophiste*. Nous résumerons rapidement l'interprétation de M. Brochard.

Des deux parties du *Parménide*, la première est habituellement considérée comme une série imposante d'objections à la théorie des idées ; la seconde, « exercice logique purement formel », n'aurait à première vue qu'un rapport assez lâche avec la première. Mais, à y regarder de près, on s'aperçoit que cette seconde partie du *Parménide* n'est pas seulement un jeu dialectique ; c'est aussi et surtout « une nouvelle objection contre la théorie des idées, la plus formidable de toutes, qui s'ajoute à toutes les précédentes et les complète ». Il s'agit toujours du même sujet, plus creusé, plus approfondi, et un nouveau

problème s'y pose dont la solution est même indiquée. « Mais Platon s'arrête à temps, il ne laisse pas échapper son secret, non seulement il ne donne pas encore le mot de l'énigme, mais il ne le formule même pas d'une manière claire, — soit parce que l'heure n'est pas venue de révéler toute sa pensée, soit aussi qu'il cède à l'amour de la dispute (φιλονεικία) et qu'il se plaise à embarrasser de subtils adversaires. Une idée est posée ; on recherche toutes les conséquences qui en résultent, en supposant qu'elle existe. C'est l'idée de l'un qui est ici choisie comme exemple ; il faut se demander : 1°) Si l'un est, qu'en résulte-t-il ; *a*) pour lui-même, *b*) pour les autres choses ; 2°) Si l'un n'est pas, qu'en résulte-t-il : *a*) pour lui-même, *b*) pour les autres choses ; et chacune de ces hypothèses est examinée d'un double point de vue. Voici, d'après M. Brochard lui-même, le résumé de cette longue argumentation : « Si l'un est et qu'il participe à l'être, on peut affirmer de lui et des autres choses tous les contraires ; s'il est sans participer à l'être, on ne peut rien affirmer de lui ni des autres choses ; si l'un n'est pas et cependant participe à l'être, on peut tout affirmer de lui et des autres choses ; s'il n'est pas sans participer à l'être, on ne peut rien dire de lui ni des autres choses ; en d'autres termes, posez la participation d'une idée quelconque à l'être, et tout est vrai ; niez cette participation, et rien n'est vrai » (p. 15). De quelque façon qu'on l'entende, la participation est impossible, et avec elle tombe la théorie des idées ; il y a donc, dans cette seconde partie du *Parménide*, une nouvelle objection contre la participation, et la plus formidable de toutes.

Conclusion toute négative dont il faut chercher ailleurs la solution. La réponse à l'énigme est nettement indiquée dans le *Sophiste* (251 D). Le *Sophiste* est consacré à la démonstration de l'existence du non-être ; si le non-être existe, l'erreur est possible ; faire erreur, c'est dire quelque chose, puisque le non-être existe, mais autre chose que ce qui est réellement, puisqu'il y a du non-être. Le non-être sera donc quelque chose d'intermédiaire entre l'Être et le Non-Être absolu. Le non-être n'est pas le néant, mais l'*autre ;* le non-grand n'est pas la négation de la grandeur, par exemple, mais quelque chose d'autre, car il désigne aussi bien le petit que l'égal, et ainsi de suite... « Le non-être existe au même degré que l'être. La nature de l'autre, comme celle de l'être répandue en toutes choses, se subdivise en une multitude de parties dont chacune est réelle comme elle. Ainsi se trouve démontrée dialectiquement cette existence du non-être qui apparaissait tout d'abord comme un scandale » (p. 30). Dès lors, le problème de l'erreur est susceptible de solution. En outre, la participation

devient possible en admettant que la communication des genres est soumise à des règles que détermine une science supérieure, la dialectique. La dialectique a pour objet de « montrer comment une même idée, sans cesser d'être elle-même, peut être présente dans une multitude d'autres ». Et c'est là précisément la participation. En rapprochant le *Sophiste* du *Parménide*, nous pouvons nous faire une idée de la partie capitale du platonisme. « Tous les problèmes relatifs à l'être se réduisent à un seul qui est : le rapport des idées entre elles et surtout le rapport des idées les plus hautes, celles auxquelles participe tout ce qui existe, en dehors desquelles rien ne peut exister ni être conçu. » Au fond, le raisonnement de Platon est de nature synthétique, sa logique est une dialectique, très différente de l'esprit dans lequel Aristote a conçu sa logique, malgré les nombreux emprunts que le Stagyrite fait à Platon.

G. Rodier. — *Les Preuves de l'immortalité d'après le* Phédon. — Les principaux interprètes de Platon admettent quatre preuves de l'immortalité, et l'on pense d'ordinaire que la quatrième — celle qui est tirée de la participation — est la plus importante. M. Rodier voit au contraire dans la troisième preuve, tirée de la simplicité de l'idée et de l'âme, — celle qui constitue pour Platon la preuve capitale. Elle est même la première preuve rigoureuse que nous rencontrions dans le *Phédon ;* l'argument des contraires la suppose ; celui de la réminiscence prouve la préexistence et non l'immortalité. Enfin, le quatrième argument (par la participation) ne vaut que si l'âme est une chose en soi, une idée. Contrairement à Zeller et à Gomperz, il faut donc dire que ce n'est pas la quatrième preuve « qui résume toutes les autres », mais il faut plutôt la considérer comme un corollaire de la troisième. En sorte qu'on pourrait présenter sous la forme suivante l'enchaînement de la démonstration du *Phédon :* « 1°) L'idée suppose une âme qui soit le sujet dont elle est l'objet. Cette âme ne doit donc avoir aucun autre emblème que l'idée. Elle doit être simple, c'est-à-dire sans parties et, par conséquent, éternelle ; 2°) c'est parce qu'elle est idée que l'âme ne peut, comme les choses sensibles, devenir le contraire de ce qui constitue son essence, c'est-à-dire recevoir la mort ; 3°) la réminiscence prouve une connaissance des Idées antérieure à la connaissance sensible, mais ce qui connaît l'Idée est Idée. Ce n'est donc pas le corps qui préexiste ; 4°) l'âme étant une idée, c'est-à-dire une chose en soi, n'est pas un simple attribut ; elle est au contraire la substance, le sujet, dans lequel se succèdent, sans que son essence soit modifiée, les deux accidents opposés : vie dans le corps et vie incorporelle » (p. 51-52). Il faut remarquer que les preuves platoni-

ciennes de l'immortalité n'ont de valeur que *si l'on admet la théorie des idées*, dont ces preuves se déduisent.

G. Lechalas. — *Coup d'œil sur les géométries non-métriques.* — La géométrie classique, même complétée par Riemann ou Lobatchewsky, est essentiellement métrique ; « elle repose sur l'idée d'identité entre des figures distinctes, qu'on peut déplacer sans les modifier et amener ainsi en superposition les unes avec les autres ». M. Lechalas examine la géométrie purement déductive des nouveaux mathématiciens-logiciens MM. Couturat, Russell et Whitehead, ensuite la géométrie numérique du général de Tilly et les essais de géométrie projective de M. Cremona. Cet examen rapide a un intérêt philosophique, car ces géométries non-métriques « mettent en évidence, notamment, que bien des choses qu'on serait tenté d'attribuer à une forme d'extériorité ou de sensibilité ont un caractère purement abstrait ». Elles nous permettent de réviser la théorie kantienne des mathématiques, même si nous ne songeons nullement à abandonner le terrain solide de la géométrie classique.

F. Pillon. — *Les lois de la nature, selon M. Boutroux.* — M. Pillon analyse dans cet intéressant travail la thèse de M. Boutroux sur la *contingence* et ses leçons sur les *lois naturelles*, en les examinant du point de vue du criticisme idéaliste et finitiste. Nous signalerons d'intéressants rapprochements entre la pensée de M. Boutroux et le positivisme et l'empirisme anglais contemporain. M. Pillon insiste sur ce fait que la doctrine contingentiste de M. Boutroux est précisément basée sur la méthode positive et expérimentale qui semblait donner au déterminisme une base scientifique.

L. Dauriac. — *L'Essai sur les éléments principaux de la représentation et la philosophie d'O. Hamelin.* — Analyse brillante et sympathique de la thèse du regretté O. Hamelin qui peut servir d'introduction à l'étude de la synthèse dialectique audacieuse, tentée dans cet important ouvrage. L'influence de Renouvier sur Hamelin est très nettement indiquée.

La bibliographie française qui termine ce volume de l'*Année* est due à M. Pillon, avec la collaboration de M. Dauriac.

E. D.

III. — ÉTHIQUE

Giorgio del Vecchio : *Il sentimento giuridico*, Fratelli Bocca, Torino.

M. del Vecchio soutient avec raison l'aprioricité du sentiment du juste et de l'injuste. Il fait sienne la parole d'Aristote : τοῦτο γὰρ πρὸς

τἆλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον... δικαίου καὶ ἀδίκου... αἴσθησιν ἔχειν. Par conséquent, il repousse la théorie d'Herbert Spencer, d'après laquelle les intuitions morales seraient un effet d'expériences accumulées d'utilités, organisées graduellement et devenues ensuite, par hérédité, indépendantes de l'expérience consciente. Les faits présupposent l'idée de la justice et ne peuvent donc la créer. Toutefois, dans son développement, la conscience du juste et de l'injuste est subordonnée aux conditions historiques, qui fournissent les occasions et les modalités aux faits par lesquels elle s'extériorise.

L'auteur examine ensuite quelle est la place que tient ce sentiment dans la théorie du droit, et il arrive aux conclusions suivantes : Ce sentiment est un présupposé de la considération historique du droit, sans lequel il est impossible de pénétrer le sens intime et la vraie nature des données historiques ; les déterminations du droit écrit et coutumier sont ordinairement une réflexion organique du sentiment dominant du juste, dont elles suivent plus ou moins les oscillations ; mais l'harmonie des institutions législatives avec le sentiment de tous n'a jamais été parfaite. Ce sentiment n'est pas lié ni limité par les lois existantes : il entre quelquefois en conflit avec elles et produit dans l'ordre social établi des perturbations plus ou moins profondes. Enfin, il ne trouve pas dans la réalité sa justification idéale, mais au contraire il juge les lois existantes.

H. T.

G. del Vecchio : *L'etica evoluzionista.*

Dans cette courte note, parue dans la *Rivista italiana di sociologia,* M. del Vecchio combat la conclusion d'une longue étude de M. G. Salvadori sur la philosophie morale de Herbert Spencer. M. Salvadori est tellement épris de la philosophie de ce dernier qu'il la trouve parfaite, et si l'exubérance de son admiration lui permettait quelque critique, il ne se servirait probablement de cette liberté que pour reprocher discrètement à son idole de ne pas s'être suffisamment rendu justice ; car Herbert Spencer avait la faiblesse de trouver quelques imperfections dans son œuvre. M. del Vecchio trouve ce culte exagéré et montre brièvement que le philosophe anglais n'a pas réussi à concilier la relativité de la connaissance avec la possibilité de déterminer l'absolu moral ni à conserver la liberté humaine. M. Salvadori dit : L'individu avec la raison peut dominer ses propres idées, ses propres sentiments, juger de leur valeur et choisir le bien ou le mal. M. del Vecchio riposte : Comment peut-il le faire, si la

raison et le moi ne sont autre chose que ces mêmes idées et ces mêmes sentiments qu'il s'agit de dominer et si tous les sentiments et toutes les idées sont nécessairement déterminés par les états précédents de l'organisme ?

H. T.

IV. — SCIENCE

Charles Henry : *Psycho-physique, énergétique et photométrie.* Broch. de 28 pages. *Secrétariat de l'Association pour l'avancement des Sciences,* rue Serpente, 28.

On ne parle que de l'énergie. Ce principe est la base d'une théorie énergétique de la valeur. La sensation est l'énergie interne représentant le rendement de l'énergie extérieure. Les numéros d'ordre de la sensation ne sont pas de simples cotes, mais des fonctions de l'énergie du courant nerveux. Celui-ci est proportionnel à l'énergie extérieure, et l'excitant n'est qu'une sensation vis-à-vis de laquelle tous les hommes sont constitués de même. La loi de Fechner se justifie en ce qu'elle prend pour mesure de la sensibilité l'accroissement relatif de l'énergie interne. C'est l'acuité visuelle qui est la sensation à laquelle aboutissent les mesures de tous les phénomènes. C'est elle et non l'intensité lumineuse qui devrait être choisie en photométrie. Un dispositif étudié par l'auteur permettra de déterminer l'erreur psycho-physique suivant laquelle cette quantité s'écarte de l'intensité lumineuse.

F. W.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES [1]

Alfred Binet *L'Année psychologique*, quatorzième année, 1908. 1 vol. in-8° de 500 pages, avec figures.

[1] Pour la rapidité de l'information et en attendant le compte rendu détaillé qui pourra en être fait, nous publions une note bibliographique des livres qui nous sont envoyés. Ces notes ne sont qu'une annonce et n'ont aucun rapport avec le compte rendu critique qui pourra être fait dans la suite sur le même livre.

Sous ce titre, l'*Année psychologique,* depuis quatorze années, régulièrement, M. Alfred Binet fait paraître un important volume dans lequel se trouve résumés, en une série de revues, d'articles originaux et d'analyses, les principaux faits mis en lumière en psychologie au cours des douze derniers mois écoulés. Le dernier volume, qui vient de paraître, renferme des mémoires sur les questions suivantes : Le développement de l'intelligence chez les enfants, par A. Binet et Th. Simon. — Les idées des physiciens sur la matière, par L. Houllevigue. — L'enseignement de l'esthétique, par P. Souriau. — Le calcul des probabilités et la méthode des majorités, par E. Borel. — Une enquête sur l'évolution de l'enseignement de la philosophie, par A. Binet. — Le surmenage par suite du travail professionnel, par A. Imbert. — Morale et Biologie, par F. Rauh. — La démonstration mathématique, critique de la théorie de M. Poincaré, par E. Goblot. — Langage et pensée, par A. Binet et Th. Simon. — Hygiène et pédagogie, par C. Chabot. — Le pragmatisme, par G. Cantecor. — Étude sur la réflexion, par E. Maigre. — Essai de chiromancie expérimentale, par A. Binet. — Causerie pédagogique, par A. Binet.

La partie bibliographique du recueil présente l'analyse critique de nombreux mémoires parus en 1907 et relatifs aux sujets suivants : Sensations, images, perception, attention, association d'idées, mémoire, activité intellectuelle, processus supérieurs, émotions, sens esthétique, sens moral, volonté, mouvements, pédagogie, rêves, etc.

Baldwin (**J.-M**) : *La pensée et les choses. — La connaissance et le jugement.* traduction française par P. Cahour. 1 vol. in-18 de 500 pages, avec figures, O. Doin, éditeur, Paris.

Cet ouvrage est un effort pour « appliquer scrupuleusement une méthode consciemment génétique à l'étude de tous les détails du développement de la connaissance, depuis ses formes les plus simples jusqu'à ses modes les plus élevés ». L'auteur renonce aux divisions rigides de l'ancienne psychologie, pour leur substituer des cadres souples et en quelque manière mouvants qui se pénètrent mutuellement et, sans briser le cours de la vie psychologique, se bornent à en marquer les différents stades. C'est à ces divisions nouvelles, établies sous l'idée de l'évolution et du devenir, que l'auteur donne le nom de modes.

Dans ce premier ouvrage, *la Connaissance et le Jugement,* Baldwin étudie le développement de la vie mentale à travers les modes « prélogiques et quasi logiques » de la sensation, de la mémoire, de la fantaisie (imagination pure), de la simulation inférieure (jeu), de l'individuation jusqu'au moment où, au seuil du mode logique, s'achève par l'éveil et le développement des notions ou significations (*meanings*) le dualisme qui, séparant le Moi, sujet de toute expérience, de son Objet, le monde des idées, rend possible l'opération proprement logique du jugement.

UN NOUVEAU RECTEUR

AUX FACULTÉS CATHOLIQUES DE LILLE

Depuis plus de vingt ans, l'Université catholique de Lille, le plus complet de nos établissements libres et qui ne le cède à aucune de nos Universités publiques de province par le nombre des élèves et l'importance du corps professoral, avait pour recteur Mgr Baunard.

Mais l'éminent prélat vient d'atteindre ses quatre-vingts ans, et, en dépit de sa verdeur et de sa puissance de travail, demeurée intacte, il a voulu prendre sa retraite.

Avec un très vif sentiment de regrets, le Conseil des Évêques de la Province a dû s'incliner devant cette décision et aviser au choix d'un successeur.

Le choix s'est arrêté sur M. le chanoine Margerin, vicaire général de Cambrai, l'ancien curé de Fourmies, dont le nom s'est acquis une si grande et si noble célébrité lors de la fusillade qui ensanglanta cette cité industrielle.

M. Margerin, se jetant héroïquement entre les fusils Lebel et les ouvriers, fit cesser l'effusion du sang.

Mais le nouveau Recteur a d'autres titres que celui de défenseur intrépide des ouvriers pour occuper les hautes fonctions qui viennent de lui être confiées.

Il a la sûreté de jugement, la pénétration et la souplesse d'esprit, la fermeté de caractère et la bonté, la force de volonté et le tact qui sont nécessaires aux chefs.

Son intelligence ouverte et attentive au mouvement contemporain des sciences et des doctrines est richement pourvue dans toutes les branches du savoir humain, son orthodoxie est sûre, sa plume est celle d'un fin lettré, et sa parole discrète s'élève facilement jusqu'à l'éloquence.

Bref, c'est l'homme complet qui se trouvera toujours à l'aise dans les situations les plus délicates.

M. Margerin est né à Iwuy (Nord), en 1847. Dans ses études secondaires et supérieures il brilla toujours au premier rang. Il fut le con-

disciple et le rival le plus souvent heureux de l'éminent Père Abbé des Bénédictins de Solesmes, Dom Delatte, le premier docteur formé par la Faculté de théologie de Lille.

Après de longs et distingués services dans l'enseignement et dans le ministère paroissial, il était devenu vicaire général de Cambrai.

C'est dans ce poste que l'autorité académique vient de le prendre pour le mettre à la tête du grand établissement d'enseignement supérieur de Lille.

Tous nos vœux de succès à M. le Recteur Margerin.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 9-08.

SUR LA POSITION

DU

PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE

Pour presque tous les problèmes philosophiques, à cause de leur grande généralité, la première difficulté, — et la plus grande, peut-on dire, — consiste à les bien poser, à les faire jaillir naturellement des faits. Cela est vrai surtout du problème de la connaissance, auquel certains voudraient réduire tous les autres. Quiconque a tâté de l'enseignement, — et l'enseignement est en matière de clarté un impitoyable critère, — n'a pas pu n'en pas être frappé. S'agit-il de l'enseignement scolastique? La *Critériologie* y figure assez habituellement comme seconde partie de la logique, avant la psychologie : on y commence par *poser* la définition traditionnelle de la vérité, *adæquatio rei et intellectus,* puis celle de la certitude, état de repos dans la vérité ; on passe ensuite en revue nos divers moyens de connaissance, conscience, sens externes et internes, idées, jugements, raisonnements, pour montrer que, dans les conditions normales, ils donnent la vérité, et l'on termine en signalant, au fond de toute certitude, l'évidence objective, critère ultime. Or, la définition sur laquelle repose tout cet édifice, celle de la vérité, n'a-t-elle pas besoin d'être justifiée? Ne suppose-t-elle pas la conception même qu'il s'agit de critiquer, celle d'une possession pure et simple du réel? Et dès lors quels adversaires atteint-on? — Hors des cercles scolastiques, le mode de procéder n'est pas plus heureux : on y fait profession, c'est vrai, de distinguer soigneusement la question psychologique et la question critique, d'ajourner celle-ci pour traiter d'abord celle-là ; mais est-on fidèle à cet engagement? Ne pose-t-on pas d'emblée

l'identité originelle du sujet et de l'objet, d'où suit la conception de la connaissance comme d'une production, suivie d'une objectivation ? Et souvent même ne se croit-on pas autorisé dès le début à exclure tout autre caractère de la vérité que la cohérence ou la valeur de vie? Quoi d'étonnant alors qu'on retrouve au terme ce qu'on avait mis au principe ?

Et pourtant, le remède est bien, semble-t-il, dans cette exacte distinction des deux aspects, l'un psychologique, l'autre critique du problème. Distinction assurément fort malaisée, impossible même, si l'on veut faire de la critique un seul bloc. Relisons, par exemple, le *Programme d'études sur le problème de la connaissance* proposé naguère par la *Revue de Philosophie*. Des quatre parties en lesquelles il divise la question, la seconde et la troisième intègrent la critique, et la première est pure psychologie. Or, celle-ci mentionne déjà « la relativité de l'expérience et du savoir », « le caractère de relativité qui est inhérent à la connaissance », « la vie et l'évolution de la vérité », elle présente la perception chez l'individu comme « le résultat d'un *choix* opéré parmi les éléments du réel » : c'est donc qu'il y a un sens supposé reconnu et admis par tous à ces mots : *relativité*, *réel*, *vérité* : n'y aurait-il pas là déjà une critique sous-jacente? Et, d'autre part, est-il possible de s'interdire l'emploi de ces termes? Il faudra écarter de même *certitude*, *évidence* et jusqu'à *connaissance* : et alors, de quoi pourra-t-on bien parler ?

Au reste, il ne peut y avoir de doute : on n'entreprend pas une étude scientifique, — et donc nécessairement critique, au moins pour une part, — sans s'être d'abord pourvu d'instruments, de critères. Le doute méthodique commençant au zéro absolu est une chimère absurde ; il faut au moins une terminologie, et une terminologie est déjà une critique. Où en prendre les éléments, sinon dans cet avoir commun, dans cette sorte de raison universelle, dont on peut bien dire du mal, mais dont même alors on reste tributaire? Ce point de départ obligé de toute démarche intellectuelle, cet apport de tout homme au travail de la réflexion, cette base nécessaire de toute philosophie, voilà ce qu'il faudrait d'abord déterminer, en se gardant soigneusement de toute construction, de toute hypothèse, et il

devrait être bien entendu que tout changement postérieur à ces principes serait à rejeter comme destructif de l'œuvre accomplie jusque-là. Bref, il faut reconnaître une *critique fondamentale*, supposée déjà par la psychologie de la connaissance, distincte de la critique finale et complémentaire. Essayons d'en dégager les lignes principales.

A qui demanderait si c'est là une tâche possible, on devrait répondre que, puisqu'elle est nécessaire, il la faut bien tenter, que tout le monde la faisant en quelque manière, il y aura toujours avantage à y apporter plus de soin, que, dût l'effort être couronné d'un médiocre succès, il vaudra mieux s'être rendu compte de la difficulté. Mais y a-t-il lieu d'être, à ce point, pessimiste ?

Pour la critique, il s'agit en dernière analyse de décider si notre *connaissance* est *vraie*, et dans quelle mesure elle mérite confiance, en donnant la *certitude*. La question est donc définie en fonction de trois termes seulement, connaissance, vérité, certitude, auxquels il est aisé de voir que tous les autres pourront se ramener. De plus, ces trois termes ne sont pas indépendants. La certitude est un état d'esprit caractérisé par l'absence de crainte de se tromper, état d'esprit qui prend une valeur absolue, dès là que l'absence de crainte est justifiée, c'est-à-dire que la connaissance est connue comme vraie ; elle est donc *la connaissance de la vérité d'une connaissance*. D'autre part, la vérité est une *qualification* que l'on donne à la connaissance quand celle-ci remplit certaines conditions. Tout se ramène donc à la *connaissance;* c'est d'elle qu'il faut d'abord se faire une idée nette ; et, comme ce point est celui qu'on oublie le plus souvent, c'est sur lui seul que nous nous arrêterons.

Que l'on parle tant qu'on voudra de l'implexion et de l'interdépendance des états psychiques, ou même de l'arbitraire de cette division en *états* que nous pratiquons, pour les besoins de notre action, dans l'unique et continu « courant de la conscience », il n'en est pas moins vrai que, si les mots ont un sens, je sais ce que je dis quand je parle d'une *connaissance* et que je la compare à un sentiment ou à une tendance. Je puis donc isoler par la pensée l'élément cognitif de tout élément affectif ou tendanciel. D'autre part, j'ai l'idée de connaissances

plus ou moins complexes; s'il y a des « rapports » (j'entends actions de rapporter) d'une note à une autre, des « attributions », ou « subordinations », ou « subsomptions », il faut bien qu'il y ait aussi des connaissances simples, acquisitions d'éléments à combiner ensuite. Or, le fait de connaissance ainsi isolé et simplifié, comment se présente-t-il à la conscience ?

Avant tout, comme un fait essentiellement indéfinissable, parce que irréductible à tout autre. *La connaissance est un fait premier.* On trouve seulement pour le désigner des métaphores ; on l'appelle *perception*, c'est-à-dire prise de possession d'un objet, — c'est là une synecdoque, où la vue remplace le toucher — ; *assimilation*, — appellation suspecte, qui substitue au fait lui-même, soit une phase préparatoire estimée nécessaire au nom du principe de causalité (production d'une espèce impresse, d'un déterminant psychique), soit une phase terminale, production, par l'esprit qui a connu un objet, d'une image ou d'une idée (espèce expresse), substitut de cet objet, destiné à permettre une utilisation subséquente du résultat acquis ; — *conception*, — à peu près de même portée. — Préférera-t-on le terme de *représentation*, assez en vogue aujourd'hui ? — Mais ce mot désigne ou bien, comme veut son origine, la constitution de l'objet que l'esprit regardera ensuite, et ce regard seulement sera la connaissance, ou bien cet objet même tout constitué, et ce n'est pas là non plus le regard jeté sur lui, ou bien la nouvelle présence que donne à l'objet, dans le sujet, l'image ou l'idée, fruit de la connaissance, et nous voici de nouveau au-delà du point visé. — Peut-être du moins nous sommes-nous approchés du but, et suffira-t-il de dire que connaître, c'est *prendre conscience de la représentation* ? La formule plairait assez, semble-t-il, à beaucoup de nos contemporains. — Mais qu'est-ce que ce mot « conscience », sinon un pur et simple équivalent du vocable à définir ? Ou plutôt, il y a non seulement substitution, mais appauvrissement, restriction : la conscience, c'est la science (c'est-à-dire la connaissance) *de quelque chose d'intérieur*, restriction qu'il faudrait à tout le moins légitimer et qui, même alors, n'expliquerait rien. Mettez l'objet où vous voulez, rapprochez-le du sujet tant qu'il vous plaira, identifiez-le même avec lui : il restera toujours que

connaître consiste à *voir* cet objet ; autrement dit, connaître, c'est connaître. On pourra déterminer les *conditions* du fait de connaissance, mais non dire en quoi il diffère des autres, avec lesquels du reste nul n'est tenté de le confondre ; il s'agit bien d'une donnée première et irréductible.

Il ne faudrait pas croire pourtant que l'analyse tentée ait été entièrement stérile. Outre l'avantage de faire perdre l'illusion d'une réduction possible, elle met en plein relief un caractère essentiel du fait soumis à l'étude. *Connaître est un terme relatif*, « celui qui connaît connaît quelque chose », la parole est d'Aristote, et sous l'apparence d'un truisme, elle enferme une vérité profonde. Le fait de connaissance *n'a d'abord de sens pour nous* que dans l'hypothèse d'une dualité radicale, celle du sujet qui regarde et de l'objet qu'il regarde. Cette dualité est une donnée de conscience, et, du moins pour la conscience réflexe, une donnée immédiate ; sur sa nature et sa portée ontologique, la critique aura peut-être à discuter et à statuer plus tard ; mais la suspecter en psychologie, c'est refuser d'accepter un fait. Répétons-le encore ; pour la conscience, connaître, ce n'est ni être, ni produire, ni mouler, ni représenter, c'est connaître et connaître un objet, *aliquid quod jacet ob oculos. Je vois du rouge :* peu importe pour l'instant d'où vient ce rouge, qu'il soit ou non produit par moi, qu'il soit ou non en moi, je le *vois*, et c'est dans cette vision, supposant deux termes, que consiste strictement la connaissance. Que peut donc signifier ce langage, si fréquent aujourd'hui, qui appelle les couleurs, les sons, les poids..., des *sensations ?* Ce sont des objets, et non des actes de connaissance ; je ne puis même pas dire, avant d'en avoir fait la preuve, que ce soient des *états de conscience ;* le nom d'*objets* est jusqu'à présent le seul qui leur convienne.

On comprend que c'est là un point fondamental. Si toute connaissance suppose un objet constitué, prêt à être regardé, il pourrait bien se faire que le problème de l'objectivité ne trouvât même plus d'entrée en philosophie, fût totalement dépourvu de sens : la constitution de l'objet, si constitution il y a, précédant la connaissance, serait une phase à jamais inaccessible à l'étude ; il n'y aurait même plus aucune raison de soupçonner une constitution, totale ou partielle, de l'objet, mais

tout au plus sa présentation et l'actuation de la faculté sous son influence : le simplisme d'autrefois serait la seule attitude philosophique possible. Voilà qui est grave. Aussi nous faut-il examiner les objections qu'on peut faire à cette assertion : la connaissance ne prend de sens pour nous que dans l'hypothèse de la dualité sujet-objet.

Écartons de suite une première difficulté qu'on pourrait tirer de la métaphysique scolastique elle-même. Celle-ci enseigne qu'en Dieu il y a identité absolue entre le connaissant et le connu, voire entre l'opération et l'existence : la connaissance est donc possible sans dualité. — Cet exemple confirmerait plutôt notre thèse. Sans doute, nous voyons bien qu'il doit en être ainsi en Dieu, Être parfaitement simple ; nous l'affirmons sans hésiter, mais le cas nous déconcerte, et nous supposons aussitôt Dieu se dédoublant en quelque sorte pour se contempler : notre esprit rétablit ainsi le dualisme dont il a besoin. De même, quand on nous dit qu'en l'homme, outre la conscience réflexe, dans laquelle le sujet, par un acte *nouveau,* regarde le précédent, — ceci est encore assez clair, — il y a une conscience *directe*, c'est-à-dire que tout acte de connaissance (intellectuelle) est accompagné d'une certaine conscience, le regard lui-même, acte réellement unique mais virtuellement double, atteignant à la fois l'objet et le sujet, cette explication nous heurte, et nous nous demandons, — la question au reste n'est pas aisée à trancher, — s'il n'y a pas là en réalité *deux regards*. Tant il est vrai que *pour nous* il n'est pas de connaissance sans une réelle dualité.

Nous ne nous laisserons pas arrêter davantage par l'affirmation qui, aujourd'hui encore aux yeux de tant de philosophes, tranche la question *a priori* en mettant à la base de toute connaissance une identité. M. Rabier lui a donné une forme tranchante devenue classique. « Qui dit perception immédiate dit conscience... ; or, qui dit conscience dit connaissance de ce qui est en nous. Donc, il est contradictoire de prétendre saisir, dans la perception, quelque chose d'extérieur. » (*Psychologie,* p. 408.) Comme ce *nous* dont il est ici question désigne le moi pensant, dans le sens le plus strict du mot, il s'ensuit que la connaissance non seulement permet, mais exige l'identité abso-

lue, que la pensée ne peut que se penser elle-même ; connaître du rouge, c'est devenir rouge, rien de plus : voilà la connaissance résorbée dans l'être. Peu de philosophes sans doute osent aller jusque-là ; ils admettent, au sein du sujet, une véritable dualité, une modification interne et la perception ou conscience de cette modification. Pour que la correction ait quelque valeur, il faut que le sujet ne soit pas sa modification, mais qu'il la voie quand elle est produite. Mais alors, on se trouve entraîné dans l'autre sens : Pourquoi atténuer cette dualité que l'expérience force de rétablir ? pourquoi ne pas reconnaître comme extérieur l'objet qui, dans la perception, se présente comme tel ? Qui dit perception immédiate dit connaissance de quelque chose *sans intermédiaire*, donc *union* préalable du sujet et de l'objet ; mais l'union n'est pas l'identité, et l'on aboutira tout au plus à la formule aristotélicienne : la sensation est l'acte commun du sentant et du senti, sentant et senti continuant de former, au sein de cet acte unique, une irréductible dualité. Que devient alors le fameux problème de l'*extériorité*, de l'*objectivation* ? Il n'existe plus. Et même, la difficulté est renversée ; l'extériorité étant un élément primordial, une donnée immédiate, la perception externe devient le cas normal, auquel les autres se réduisent, par lequel ils s'expliquent ; c'est la conscience au contraire qui constitue le véritable problème. Et, de fait, n'en est-il pas ainsi, et la *réflexion* n'est-elle pas, pour qui veut s'en rendre compte, fort malaisée à concevoir (1) ?

(1) Cette équivoque sur le mot *conscience*, à la faveur de laquelle le subjectivisme entre en scène dès la psychologie et s'y installe en maître, a été maintes fois signalée ; il est étrange qu'elle reparaisse toujours avec la même assurance. M. Malapert (je le mets ici en cause parce que son manuel me paraît excellent en son genre, et représentatif des travaux les plus récents) la reproduit après tant d'autres. Pour faire comprendre ce qu'est le fait psychologique, il se pose cette objection (*Leçons de Philosophie*, Paris, 1907, t. I, p. 14) : « Je regarde la couverture de ce livre que j'ai sous les yeux, je la vois rouge ; le rouge est une propriété du livre, c'est quelque chose d'objectif, d'étendu, de physique ; cette propriété, *qui est ce dont j'ai conscience*, n'est donc pas, d'après nos propres analyses précédentes, un fait psychologique. » Et il répond : « Il faudra donc distinguer, dans la sensation même, deux parties, pour ainsi dire, l'une objective, l'autre subjective, — *ce dont nous prenons conscience* et *la conscience que nous en prenons*. Ce qui est proprement psychologique, ce n'est pas le phénomène perçu, mais la perception même que nous en avons. » Ainsi donc, le rouge est ce dont je prends conscience, il est donc en moi ; et puisque ces notions sont données dans les préliminaires même de la psychologie, l'auteur *suppose* évidemment qu'il ne peut y avoir de connaissance que de quelque chose d'inté-

Aussi bien est-ce sur une tout autre objection que l'on insiste aujourd'hui. Restant sur le terrain strictement psychologique de l'observation, on démontre que la dualité sujet-objet est, non pas primitive, mais acquise. Il y a tout un stade de l'évolution de la connaissance où elle n'apparaît pas ; l'enfant vit un certain temps au dehors, sans se distinguer de ce qu'il connaît, ou plutôt sans être autre chose que ce qu'il connaît ; le *moi* se fait peu à peu et l'on assiste à sa formation progressive. Dès lors, il est vrai, le problème est renversé, le phénomène à expliquer n'étant plus la « projection » du « monde extérieur », mais la concentration d'une certaine partie de la vie psychologique. Mais enfin, c'est encore un problème ; il y a une identité à la base de la connaissance, et la critique doit prononcer sur la valeur ontologique de la dualité qui apparaît ensuite.

Il est inutile de redire ici en détail cette évolution de la connaissance. Les belles analyses de M. W. James et de M. J. Baldwin, pour ne citer que deux noms des plus illustres, sont connues de tout le monde. La question que nous avons à nous poser est celle-ci : dans quelle connexion sont ces études avec la critique de la connaissance? On prétend qu'elles obligent à poser le problème et même, — disons-le tout de suite, puisqu'aussi bien personne ne se le dissimule, — à le poser d'une façon qui le montre radicalement insoluble. Cette assertion est-elle fondée ?

Tout d'abord observons que si les choses étaient ce que les

rieur. Aussi lui sera-t-il facile d'introduire plus tard le problème de l'extériorité, il dira, par exemple, — c'est l'argument dernier et décisif — : « Comment cette sensation visuelle envelopperait-elle l'idée de l'existence réelle d'un objet extérieur à moi, indépendant de moi? Si cette sensation devait me révéler une existence, il semble que ce devrait être la mienne propre à titre de sujet conscient. » (*Ibid.*, p. 332.) A qui n'aurait pas respiré l'atmosphère subjectiviste, cette manière de raisonner paraîtrait le plus singulier renversement des choses. On sent un objet avant de sentir qu'on le sent ; cet objet apparaît d'abord comme extérieur, et dès que la réflexion commence, on est amené à se demander comment la connaissance de cet objet peut manifester l'existence du sujet. Il est très vrai, du reste, que le postulat subjectiviste une fois admis « on ne perçoit que ce dont on a conscience »), tout retour à l'*intuition* d'une existence distincte devient impossible. Les essais d'Hamilton et de Maine de Biran, que M. Malapert expose et critique, sont illogiques ; mais aussi ce n'est là qu'un intuitionnisme bâtard. Le vrai et authentique intuitionnisme, qui accepte tous les faits tels qu'ils sont, se trouve ailleurs : M. Malapert paraît ne pas le connaître ou trouver qu'il ne mérite pas attention.

croit le « sens commun », si le sujet et les objets qu'il appréhende étaient autant d'individualités distinctes, l'évolution de la connaissance *devrait être* ce qu'en disent nos modernes psychologues. L'enfant, avant de *réfléchir*, devrait d'abord acquérir des matériaux, et pour cela vivre au dehors, dans les choses ; ces choses devraient lui apparaître d'abord comme un continu vague, avec quelques points mieux marqués ; il y découperait, — plus exactement, il y distinguerait, la division existant déjà par hypothèse, — selon les besoins de son action et les changements inattendus du spectacle, des objets multiples et distincts, il associerait les données des divers sens, vérifierait, contrôlerait, bref « reconstruirait » pour son usage le monde extérieur, de façon qu'autour du donné d'une sensation actuelle viennent d'eux-mêmes se grouper les éléments de mille sensations antérieures gardés par l'imagination et le souvenir. Commencée un peu plus tard, mais poursuivie concurremment, une évolution analogue aboutirait à la connaissance distincte du moi : les étonnements, les déceptions, les résistances qu'il éprouverait dans son action sur les choses lui feraient prendre conscience de tout un monde intérieur, de son être entier d'abord, corps vivant, puis du principe même de cette vie ; et plus il irait, plus se fortifierait cette conscience d'un centre de force autonome, inviolable. Cette évolution, disons-nous, *devrait* avoir lieu, si l'homme n'est ni un esprit pur, ni une intelligence pourvue d'idées innées, mais un esprit dépendant de la matière dans tout le processus de sa connaissance et de son action. Posé ces conditions initiales, on peut, en effet, mettre le problème en équation et procéder déductivement : les résultats seront moins riches, moins précis, mais resteront substantiellement les mêmes. C'est un tour de force analogue qu'a tenté saint Thomas d'Aquin quand il a étudié le développement de la connaissance dans l'âme séparée ou chez l'Ange. Et qui oserait dire que dans ses résultats tout soit fantaisiste?

L'existence d'un stade « prélogique » de connaissance amorphe et confuse, le fait d'un morcelage du donné primitif, d'une construction du monde extérieur et d'une formation du moi (ces expressions étant purgées de toute interprétation subjectiviste indûment introduite), ne fournissent donc aucune objec-

tion contre les données du sens commun. Et ceci suffirait. Mais nous pouvons aller plus loin. Ces données du sens commun, on prétend les condamner au nom de la psychologie : il est trop tard, la psychologie les a d'abord acceptées, s'en est servi, — il le fallait bien, — a bâti sur elles : comment les pourrait-elle ébranler? Examinons en effet ce stade « prélogique », cette connaissance qu'on appelle « pure », « projective », « protoplasmique », « adualistique », « présentative [1] », où l'objet n'apparaîtrait pas encore comme tel, qui manquerait même de tout caractère objectif. Il y a là, ce semble, une confusion. Si l'on veut dire que l'objet n'apparaît pas encore *constitué*, c'est-à-dire : 1° détaché de tout le reste du donné, 2° nettement opposé au sujet, la thèse est inattaquable, mais ne fait plus difficulté; si l'on nie que dans le fait d'être *donné, présenté,* dans cette *awareness of an object,* il y ait déjà un caractère *objectif* fondamental, un élément de *conscience* sourde, je veux dire une aperception très vague par le sujet d'une sensation actuelle de quelque chose qui est *devant lui* (qu'on remarque la dualité), alors quel sens peut avoir le terme connaissant appliqué à ce cas « protoplasmique »? Et comment arrivera-t-on jamais à l'extériorité? Pour constituer l'objet au sein du continu amorphe seul donné, on invoque l'intérêt, l'utilité : mais de l'intérêt de qui s'agit-il? Qui donc agit et sur quoi? En vérité, j'ai quelque peine à formuler mes questions, tant l'hypothèse est vague et se laisse difficilement étreindre. — C'est son vague, dira-t-on, qui nous garantit que nous sommes bien à l'origine. — Je crains qu'il n'y ait là quelque duperie inconsciente, et qu'à force d'avoir dissous, dilué, atténué la connaissance, nous ne nous trouvions au-dessous d'elle, dans quelque forme inférieure de la vie. Au contraire, si l'on concède que dès sa plus timide apparition, et d'une façon aussi rudimentaire que l'on veut, la connaissance manifeste un objet comme objet, comme *jacens ob,* et donc enveloppe un germe de conscience, alors s'explique naturellement, par un développement progressif de ce germe, en même temps

[1] Ce sont les expressions qu'emploie M. Baldwin : *Thought and Things,* London, 1906, vol. I, p. 39.

qu'une délimitation plus nette de l'objet, la formation de l'idée du moi. Il y a bien mouvement de concentration, processus de l'extérieur vers l'intérieur, mais le branle en ayant été donné dès l'origine, cette phase n'a plus rien de mystérieux.

Est-il besoin de dire que ces pages ne prétendent nullement traiter cette grave question ? Elles ne veulent que poser un point d'interrogation, inviter le psychologue à ne pas se lancer dans les explications avant de s'être assuré de ce qui est à expliquer, à ne pas accepter inconsciemment un problème qui peut-être ne se pose qu'à la faveur d'une métaphysique de mauvais aloi. Il est étrange de voir la philosophie de notre temps, avec ses allures d'indépendance, son goût pour la nouveauté et le paradoxe, se résigner encore sur certains points à un servage humiliant. Le lecteur l'aura vu ; au fond de toute la *critique*, il y a le fameux principe d'après lequel nulle connaissance ne peut atteindre un véritable dehors, un dehors ontologique. Depuis Descartes, ce principe n'est plus guère contesté ; trois siècles avant Descartes, Guillaume d'Occam l'avait réintroduit dans la philosophie, d'où l'avait banni l'influence péripatéticienne ; en Grèce déjà il avait eu des partisans. C'est qu'il est le résultat du premier effort tenté pour résoudre les objections sceptiques tirées des « erreurs des sens », résultat simpliste, naïf, que la réflexion montre insuffisant et dangereux, qui enferme à tout jamais le sujet en lui-même. En Grèce même cet effort avait été dépassé. Le péripatétisme avait jeté les bases d'une théorie de la sensation qui expliquait les illusions des sens sans commencer par fausser les données du problème, sans supprimer cette objectivité radicale qui apparaît dès l'origine de la connaissance humaine et en est le caractère fondamental. Le joug a recommencé de peser très lourdement et on peut regretter qu'il n'y ait pas aujourd'hui assez d'indépendance d'esprit pour le secouer. Ce serait, il est vrai, déclarer inutiles tant d'efforts tentés depuis trois siècles, reconnaître que d'illustres penseurs ont fait fausse route, que là où on avait vu un progrès, il y a eu régression, et c'est pour l'esprit humain une dure humiliation. Il l'acceptera quelque jour peut-être, et l'on verra alors la métaphysique, au lieu de perdre son temps et ses forces à mutiler les résultats de la

science positive pour les faire entrer dans les moules étroits de l'idéalisme, les accepter et s'en servir comme d'une base pour en tirer ce qui y est implicitement contenu, la réponse aux questions d'origine et de fin que se pose irrésistiblement l'âme humaine.

PAUL GENY.

COMMENT AVONS-NOUS L'IDÉE D'OBJET?

Il y a plus de deux ans que cette question a été posée à la Société de Saint-Thomas d'Aquin de Paris. Elle y est restée, que nous sachions, sans réponse. Sa solution nous paraît cependant de la plus haute importance : elle implique toute une théorie de la connaissance. Nous voulons aujourd'hui essayer de l'approfondir.

I

Tout d'abord il faut nettement préciser ce que l'on entend par objet. Mlle Bos a justement remarqué que le langage est un instrument très imparfait. Il n'y a pas deux hommes qui entendent le même mot exactement de la même manière ; chacun y met une nuance qui lui est propre. Bien plus, le même homme n'emploie pas toujours le même mot dans le même sens. Il est indispensable, si l'on veut discuter avec fruit, de bien définir le sens que l'on donne aux termes employés. On ne s'expliquera jamais assez clairement pour prévenir tout malentendu.

Le mot objet, plus qu'aucun autre, s'emploie dans des sens très divers. Le motif qui me fait agir est l'objet que j'ai en vue; si je pense à Dieu, Dieu est l'objet de ma pensée ; un malheur qui me menace est l'objet de mes craintes, etc.

Est-ce dans l'un des sens ici indiqués qu'a été posée la question : comment avons-nous l'idée d'objet? Non, sans doute, l'auteur de la question avait évidemment dans l'esprit une idée plus précise. Après avoir noté les diverses apparences que saisissent nos sens, il se demandait à quel titre ces diverses apparences sont réunies par nous en un tout réel et distinct présent

sous nos yeux. Cette table où j'écris offre à mes regards une forme et des couleurs ; elle offre à ma main une résistance et une température ; si je la cogne, elle rend un son pour mon oreille ; mais j'y vois quelque chose de plus, tous ces phénomènes sont attribués par moi à un même objet, à une chose unique que j'affirme exister devant moi. Qu'est-ce qui peut unifier ainsi nos perceptions sensibles et leur donner une pareille portée ?

Nous ne pensons pas que personne puisse contester l'existence, comme fait, de l'idée d'objet ainsi définie. Il est d'expérience que chacun de nous ne considère pas les apparences sensibles comme de pures apparences, mais comme la manifestation d'une réalité présente. Un philosophe sceptique pourra dire théoriquement que cette tendance n'est pas justifiée ; en fait, il la suivra, comme les autres, en toute circonstance, par la raison qu'il ne pourrait vivre sans la suivre. Il n'est donc pas bien venu à contester notre droit de former cette notion : elle s'impose. Il ne peut être question que de l'expliquer et d'en rechercher l'origine.

II

Il ne paraît pas possible d'attribuer une telle notion à quelque sens en particulier. Chaque sens pris à part est construit pour recevoir un genre spécial d'impression et n'en reçoit aucun autre. Cette spécialité est telle que si un sens répond quelquefois à un mouvement externe qui soit de la compétence d'un autre sens, il y répond par le mode de sensation qui lui est propre. L'œil frappé d'un coup violent le traduit par un éclair.

Il existe toutefois une perception qui est procurée par plusieurs sens : c'est la perception de l'étendue. L'étendue se rencontre dans les sensations du tact, dans celles de la vue, et, d'une manière plus vague, dans les perceptions des autres sens. Elle ne réclame point d'organe spécial. Aussi est-elle moins une sensation qu'une circonstance de nos sensations. Selon qu'une partie plus ou moins grande de l'organe est sollicitée, la sen-

sation apparaît plus ou moins étalée. Par là, l'étendue reste encore un fait sensible, ayant pour point de départ une modification de nos organes.

III

Arrêtons-nous un instant sur cette notion de l'étendue. Elle n'est pas étrangère à la recherche qui nous occupe.

Chacun sait que l'étendue a trois dimensions : longueur, largeur et profondeur. Les deux premières dimensions composent le plan ou la surface ; elles sont facilement appréciées par la vue. L'œil présente aux causes extérieures une surface étendue, par là même il correspond proportionnellement à leur surface étendue et peut en juger. Il en est de même du tact ; la main est une étendue qui s'applique à l'étendue des corps. Les autres organes n'apprécient l'étendue que d'une manière indirecte.

Quant à l'étendue en profondeur, la question est plus débattue. Les physiologistes se partagent en deux écoles : les nativistes et les empiristes.

Les nativistes soutiennent que l'œil a par lui-même les conditions de la vision à distance. Les empiristes n'admettent point que la vue puisse apprécier la distance, sinon par son association avec le tact.

Nous pensons, quant à nous, que la notion de distance ne peut être acquise qu'à l'aide du mouvement. Les deux organes de la vue et du tact nous paraissent être à cet égard dans les mêmes conditions. Toutefois, le tact jouit de l'avantage de mouvements plus étendus qui lui permettent d'apprécier des distances beaucoup plus grandes. L'œil n'a guère que le mouvement des paupières qui l'obligent à projeter vaguement au dehors les images qui paraissent et disparaissent à la suite de ce mouvement. Nous reconnaissons cependant qu'il possède des indices variant avec la distance ; la diversité des teintes, leur effacement, le mouvement d'accommodation de la rétine, surtout la convergence des rayons vers un même point matériel. Mais il faut que l'expérience lui ait appris la signification de ces indices ; cet apprentissage ne peut se faire que par le mouvement.

Il existe une preuve sensible que le mouvement est bien la condition nécessaire de l'appréciation des distances : c'est qu'au-delà des limites où nous portent nos mouvements habituels, tout nous paraît sur le même plan. Un ballon à deux cents mètres de hauteur nous paraît arrivé à la même surface où se meuvent non seulement les nuages, mais le soleil et les autres astres, qui sont en réalité à des distances prodigieusement supérieures.

Ainsi le monde prend à nos yeux l'apparence d'une immense sphère dont nous occupons le centre et dont les rayons se perdent dans l'infini.

Le procédé que nous venons d'indiquer constitue ce que l'on appelle l'extériorisation des images et leur localisation. Grâce à lui, chaque phénomène a sa place marquée, nous comme le reste. Tous sont distingués l'un de l'autre par le lieu où ils se manifestent, et nos organes sont pour nous le point fixe d'où nous apprécions leurs distances respectives.

Si nous ajoutons que ces phénomènes eux-mêmes se meuvent et ne se meuvent pas isolément, mais par ensembles, comme liés solidairement l'un à l'autre, nous aurons tout ce qu'il faut pour distinguer les différents corps.

IV

N'aurions-nous pas dès maintenant la réponse à la question posée ? L'objet est-il autre chose qu'un groupe de phénomènes concentrés sur le même point et invariablement liés ensemble? Assurément il y a là comme une similitude de l'objet. Un certain nombre de phénomènes unis ensemble dans le même espace, c'est bien le premier motif qui nous porte à désigner ce groupe comme un seul objet. Il manque toutefois un autre élément. Quel est le lien qui unit tous ces phénomènes? Ce ne peut être ce point de l'espace qui par lui-même est vide et néant. Que plusieurs phénomènes soient plaqués l'un sur l'autre, tel un papier collé sur un mur, nous saurons bien y reconnaître des objets différents. L'idée d'objet implique pour nous un fond commun, une réalité qui en enveloppe les mani-

festations diverses, un être unique dont elles soient les modifications extérieures.

Il y a lieu de distinguer ici la connaissance animale et la connaissance humaine. Nous n'avons aucune expérience directe de la sensation animale et nous sommes très portés à l'assimiler à la nôtre. La différence est pourtant immense, puisque la sensation animale est bornée au fait concret, tandis que notre perception sensible est le fond dont nous tirons l'abstrait et l'universel.

La sensation animale n'a d'autre but que de rendre la vie matérielle possible. Telle que nous l'avons considérée jusqu'ici, elle remplit très convenablement ce but. Joignez-y les impressions de désir et de crainte, vous avez tout ce qu'il faut pour expliquer la conduite des êtres vivants. Tel ensemble de phénomènes est pour l'animal une occasion de satisfaction ou de répugnance. Il sait par la projection des images le point approximatif où ils se produisent. Il a l'expérience des mouvements qui peuvent l'éloigner ou le rapprocher. Voilà un chien qui rencontre cet ensemble de qualités qui manifestent un lièvre. Il a faim, l'odeur du gibier l'excite. Il approche, il saisit, il dévore. Sa faim est apaisée. Il n'a pas à se préoccuper d'autre chose. Le sens a saisi l'image, l'image a excité le désir, le désir a poussé vers le but. Le cycle est complet ; la vie animale est assurée.

L'homme a de tout autres besoins. Il a un instinct spécial qui demande satisfaction ; c'est l'instinct de curiosité, germe de la science. Il veut savoir des choses si elles sont réellement et ce qu'elles sont. Il veut en pénétrer le fond, et si ce fond est inaccessible à ses facultés, il s'en fait un avec les signes extérieurs les plus constants qu'il emploie en guise d'essence. Pour lui, tout groupe de phénomènes représente une nature déterminée dont il veut connaître le caractère, l'origine et les propriétés.

Voyez ce petit enfant qui casse son joujou. Vous l'accusez de manie destructive ; eh bien ! non, il veut savoir ce que c'est et ce qu'il y a dedans ; il est conduit par la même tendance que le chimiste qui analyse un corps. Quand il aura grandi, il voudra savoir ce qu'est la matière, quelles sont les lois du mouve-

ment, la cause de la marche régulière des astres, l'origine et la fin des choses et jusqu'à leur premier auteur.

Cette tendance n'est pas seulement une ouverture sur la vie spéculative ; elle est nécessaire même à la vie matérielle telle qu'elle est faite pour l'homme. L'homme a des besoins bien plus variés que l'animal ; on a dit, avec raison, qu'ils sont infinis. Tandis que l'animal trouve toute prête dans la nature la satisfaction des siens, il est très peu de choses qui, à l'état brut, puissent servir convenablement à l'homme. Il est donc obligé d'approprier les corps à son usage. Cette appropriation implique l'idée que certaines choses existent en dehors de nous, que ces choses ont une nature sur laquelle on peut agir, qu'elles possèdent des propriétés que l'on peut modifier. Un des besoins les plus élémentaires pour l'homme est le feu. Les animaux, sans en avoir un besoin aussi absolu, aiment la chaleur du feu. Nous voyons nos hôtes apprivoisés se chauffer à notre foyer avec délices. Dans les bois des tropiques on a rencontré quelquefois des singes accroupis se chauffant à un brasier laissé par quelque voyageur. Aucun d'eux cependant n'a l'idée d'allumer ou même d'entretenir ce feu dont la chaleur leur cause une si vive jouissance. Il faudrait savoir pour cela qu'il y a des corps dont la nature est telle que, dans certaines circonstances, ils se détruisent en produisant lumière et chaleur. L'homme le plus sauvage a cette idée, l'animal ne l'a pas.

V

Toute tendance implique une faculté qui cherche à se satisfaire. Si l'homme a la tendance de se rendre compte de la nature des objets qui frappent ses sens, c'est qu'il a une faculté capable d'y parvenir au moins dans certaines limites. Il faut donc lui accorder la possibilité de connaître de quelque manière cette nature.

La connaissance d'une nature implique deux choses : l'affirmation de sa réalité et celle du caractère distinctif de cette réalité, autrement dit de son essence. Ce caractère est exprimé par la définition.

Si nous y regardons de près, nous constaterons qu'il est

impossible de définir aucune chose par son caractère propre et substantiel. Toutes les propriétés que nous indiquons sont de celles que la métaphysique démontre différer de la substance ; toutes sont des données sensibles ou ne sont appréciées par nous que par rapport à une donnée sensible. Quant à l'essence propre et intime de l'être défini, nous ne saurions l'indiquer directement, elle nous est inaccessible. C'est en ce sens que l'on peut admettre la proposition de Kant que le noumène est en dehors de toute expérience. Sa nature fondamentale nous est insaisissable, et cependant son existence nous est connue.

C'est, en effet, parce que nous constatons cette existence, parce que sa réalité nous est connue, que nous avons l'idée d'en déterminer la nature et le caractère. Nous saisissons sous le groupe de phénomènes variés une existence unique dont tous participent, et nous voulons savoir ce qu'elle est en elle-même. C'est bien là, c'est cette affirmation d'une réalité fondamentale qui constitue pour nous l'idée d'objet. C'est pourquoi nous disions en commençant que la question posée : Comment avons-nous l'idée d'objet ? implique toute une théorie de la connaissance.

Notre réponse ne sera donc complète que si nous indiquons l'origine des éléments de la définition de l'objet : propriétés sensibles d'un côté, existence substantielle de l'autre.

Celle des propriétés sensibles nous est déjà connue. Il nous reste à rechercher d'où vient cette capacité que nous avons d'émettre l'affirmation d'une réalité qui les fonde et de l'émettre avec une assurance absolue d'exprimer une existence objective.

On le voit, ce problème est la question angoissante de la philosophie moderne. Quelques-uns en sont venus à ce point de nier toute certitude de l'existence d'un monde extérieur, peut-être toute certitude d'une existence quelconque. Nous ne connaîtrions en nous et hors de nous que des apparitions phénoménales. Sans aller jusqu'à ces excès inconciliables avec les données les plus simples du sens commun, on peut compter quatre théories principales sur la manière dont l'existence du monde extérieur nous est connue.

Ou bien cette existence est saisie purement et simplement par la sensation, c'est la théorie vulgaire.

Ou bien, nous appliquons aux phénomènes une notion d'existence possédée *a priori* par l'esprit, c'est la théorie de Kant.

Ou bien nous jugeons de l'existence des êtres sensibles par un raisonnement fondé sur l'idée de cause, comme le veulent les cartésiens.

Ou bien enfin, c'est l'intelligence qui saisit le fait de l'existence en s'associant intimement au sens et en donnant à la sensation une portée supérieure, c'est la théorie que j'appellerai intellectualiste.

Examinons laquelle de ces théories est de nature à nous donner une solution satisfaisante du grand problème qui obsède la pensée contemporaine.

VI

La théorie vulgaire est certainement au premier abord la plus naturelle. Quand nous voyons un objet, de cela même que nous le voyons, nous avons la certitude de son existence. On peut dire que l'on en doute, on peut tout dire : on n'en saurait douter réellement. J'ai vu, de mes yeux vu, c'est la plus formelle des affirmations. C'est donc, d'après cette théorie, plus ou moins explicitement professée par un grand nombre de penseurs, le sens qui a la mission spéciale de nous révéler, non seulement les modalités, mais aussi l'existence du monde extérieur. L'intelligence ne vient qu'après ; elle ne fait qu'abstraire, généraliser et comparer. Le sens commun, l'observation interne, ne nous montrent pas autre chose. Aux sens, l'intuition immédiate, à l'intelligence à mettre en œuvre les données acquises.

Cette théorie plaît par sa simplicité et sa valeur expérimentale. Cependant, elle offre de graves difficultés. La première est que, dans cette opinion, toute certitude se trouve fondée, en définitive, sur la sensation. Toutes les données acquises relèvent de la sensation seule. On dit bien que c'est l'intelligence qui affirme, mais de quel droit affirmerait-elle ce qu'elle n'a pas saisi par elle-même ? Elle voit, pour nous servir d'une expression vulgaire, par d'autres yeux que les siens. Son témoignage

est de second ordre et ne vaut que de la valeur du premier témoin.

Les partisans de cette théorie sont donc obligés, pour assurer la certitude, de repousser tant de suspicions que la physiologie élève contre la valeur objective des sensations. Ils se donnent une lourde tâche.

La seconde difficulté tient à la nature même de la sensation. Toute sensation, ainsi que nous l'avons vu, suppose, comme point de départ, une impression sur l'organe ; elle est une réaction appropriée à cette impression. Si quelque donnée sensible n'appelle point une impression spéciale, il faut au moins qu'elle soit provoquée par quelque particularité de certaines impressions, que sa qualité ou sa quantité soit expliquée par la force ou l'étendue des impressions sur nos organes. Or, le fait de l'existence ne remplit aucune de ces conditions. Il est un acte immanent et n'a point d'effet transitif. Comment agirait-il sur les sens pour y produire une modification ? Comment une modification survenue en moi pourrait-elle me donner l'idée d'une existence hors de moi, si je n'avais déjà cette idée ?

On dira que le fait d'agir sur l'organe implique nécessairement l'existence du phénomène senti. Je l'accorde : toutefois, ce n'est là qu'une inférence, la nature du phénomène senti ne contient pas par elle-même cette notion. Analysez tant que vous voudrez l'image qui nous représente telle couleur, vous n'y trouverez point l'idée de l'existence objective de cette couleur. En fait, les deux choses sont intimement liées, mais elles appartiennent à des catégories différentes. Les deux notions doivent donc être éveillées en nous par des circonstances distinctes.

Aussi la notion d'existence n'accuse-t-elle aucune dépendance de nos impressions, comme il arrive de toutes les données sensibles. Si l'impression atteint une plus grande partie de l'organe, nous avons la perception d'une étendue plus considérable. Si elle varie en force, en rapidité ou en nature, nous voyons une autre couleur, nous entendons un autre son. L'existence nue n'a aucune de ces variations. Elle se présente toujours la même. S'il arrive que nous ayons affaire à un être plus élevé, ce n'est que par une induction que nous le savons.

Concluons donc que le fait de l'existence, considéré dans son

caractère propre, ne saurait être l'objet d'une représentation sensible.

Quelques-uns confondent la notion d'être avec la localisation. Nous croyons au contraire ces deux idées très distinctes. Assurément, quand je dis qu'un corps est ici ou là, j'affirme par là même son existence, mais parce que j'ai d'ailleurs l'idée de cette existence. Autrement, nous distinguons facilement la localisation de l'existence. Nous localisons à chaque instant des images sans croire à leur existence objective.

Je me rappelle en ce moment le charmant paysage de Gérardmer. Je revois en imagination ses bois, ses lacs, le défilé de la Schlucht, la vallée si pittoresque de Munster. Toutes ces choses m'apparaissent chacune à leur place, sans que j'aie aucune idée qu'elles existent présentement devant moi.

Les poètes et les romanciers décrivent très souvent les lieux où sont censés opérer leurs personnages. Quelquefois, ils reproduisent un endroit déjà vu. Le plus souvent, leurs descriptions sont imaginaires, et cependant parfois si précises que l'on pourrait en dresser la carte. Ils savent très bien que ces descriptions sont fantaisistes. Souvent même les traits rassemblés par eux se trouveraient difficilement réunis dans la réalité concrète.

Si vous appliquez votre œil à la lentille d'un microscope, vous savez que l'objet à agrandir est tout près de la lentille, et cependant votre vue le projette à une distance fort appréciable.

Il est d'ailleurs évident que le mécanisme de la projection, que nous avons indiqué plus haut, ne peut changer la nature de l'image localisée. Il lui assigne seulement un certain ordre ; si l'image est subjective, elle reste subjective.

Nous pourrions enfin en appeler à tant de philosophes qui croient nécessaire de prouver l'existence du monde extérieur. Ils ne nient nullement les impressions des sens et la projection des apparences dans un lieu. Ils nient seulement que ces apparences manifestent directement une existence objective. N'est-ce pas une preuve que la sensation par elle-même, en tant que sensation pure, ne donne pas cette existence ? Il faut en recevoir la connaissance d'ailleurs (1).

(1) Alexandre Bain avait une autre idée. Il pensait que l'existence du monde extérieur nous est révélée par la résistance à nos efforts. (*Les Sens et l'intelligence*, p. 335.). Il y a là sans doute un indice. Est-il absolu ? La cause de cette

Un moine du XIIIe siècle, Roger Bacon, a cependant soutenu que la substance peut agir sur les sens et par conséquent se révéler à eux dans son entité propre (1). Pourquoi, disait-il, la substance qui est plus parfaite que l'accident ne pourrait-elle ce que peut l'accident et agir sur l'organe ? On voit que ce penseur, si célèbre pour son application aux sciences positives, ne dédaignait pas toujours les subtilités. La substance est supérieure sans doute à l'accident en ce sens qu'elle est plus fondamentale, mais est-elle plus parfaite que l'accident qui la perfectionne ? Et quand cela serait, est-il nécessaire que le plus parfait ait dans la nature tous les rôles du moins parfait ? Évidemment, le savant moine n'échappait pas à la piperie des mots. Mais il était d'une logique intrépide et il tirait de son principe des conséquences qui étonneraient singulièrement les scolastiques modernes. Il admettait que le sens connaît les universaux, car la substance est le premier des universaux après l'être dont elle n'est qu'une application. Qui empêcherait donc le sens d'arriver aux notions les plus transcendantes ? La théorie de l'intellect agent était dès lors inutile. Quant au problème critique, il ne se posait même pas. Saint Thomas et Kant étaient renvoyés dos à dos.

VII

Kant paraît avoir entrevu les inconvénients que nous signalons. Il a compris que ramener toute la connaissance primitive à la connaissance sensible, c'était ouvrir la porte au sensualisme, dont les successeurs de Locke ont tiré des conséquences si dangereuses. Il imagina donc que l'esprit humain a par lui-même certaines notions, notamment celle d'existence, et les applique aux données sensibles. C'était tomber de Charybde en Scylla.

Hume avait très bien montré qu'en partant de la sensation,

résistance ne peut-elle être en nous-mêmes, comme il arrive parfois dans les rêves ou par l'effet d'une suggestion ; puis, pour conclure de la résistance à l'existence, il faut avoir l'idée d'existence : c'est toujours la même question : D'où vient cette idée ?

(1) Voir l'article de M. Hadelin : *Une théorie intuitioniste au XIIIe siècle* (*Revue néo-scolastique*, novembre 1906).

les notions de substance, de cause, etc., n'ont point la portée qui leur est attribuée par le sens commun universel. Kant eut l'idée très juste que l'expérience est incomplète sans un élément intellectuel. Mais, en faisant de cet élément un concept inné et *a priori*, il préparait la voie au scepticisme. Qui pourrait, en effet, garantir la valeur d'un semblable concept ? De quel droit appliquer à l'expérience des données venues d'une source purement subjective ? Je vois bien que la raison est ainsi faite, mais je ne vois pas l'assurance que la nature soit coulée dans le même moule.

Kant lui-même n'attribuait aux concepts de l'entendement aucune valeur propre. Il ne les présentait que comme des moyens d'organiser l'expérience. Où l'expérience ferait défaut, il ne leur reconnaissait aucune utilité. Par conséquent, toute spéculation métaphysique se trouvait frappée de stérilité ; elle n'offrait que des cadres vides ; chacun pouvait les remplir à son gré ; ce n'était plus une affaire de science et de raison, mais d'imagination et de sentiment. En outre, la théorie kantienne établissait entre le noumène et le phénomène une séparation absolue. Le noumène, ou la chose en soi, devenait une entité problématique, qu'il fallait bien supposer dans le discours, quoiqu'il fût impossible d'en rien savoir. Le phénomène n'était plus un fait d'un caractère différent sans doute du fond substantiel, mais sorti de ses entrailles, pouvant le manifester dans une certaine mesure. Il n'apparaissait que comme un événement surgissant d'un fond inconnu. Ce fond était-il le Dieu de Spinoza, la matière de Moleschott ou le moi de Fichte ? Il n'y avait aucun moyen d'en décider.

Toutes ces conséquences n'étaient pas sans doute admises par Kant, mais nous les avons vues et nous les voyons se dérouler l'une après l'autre, dans les écoles qui se réclament du mouvement kantiste.

VIII

La théorie cartésienne n'a pas les mêmes dangers que celle de Kant. Elle est très logique, et des scolastiques modernes éminents n'ont pas hésité à en faire usage.

Nous ne parlons pas des idées innées de Descartes qui sont les précurseurs des concepts *a priori* de Kant, ni de cette thèse singulière du philosophe français, voulant fonder la certitude de l'existence du monde extérieur sur la véracité divine. Nous parlons de cet argument employé par beaucoup de penseurs spiritualistes et que l'on peut ainsi formuler : L'homme a d'abord et directement la connaissance de son *moi ;* il y trouve les idées d'existence et de cause et en déduit l'existence du monde extérieur comme cause nécessaire de ses sensations. Cette preuve part d'un fait réel et constant, notre propre existence. De ce fait, il est possible de déduire toutes les certitudes dont nous avons besoin.

Cette théorie est très rationnelle, si son point de départ est inattaquable ; mais a-t-il toute la valeur que lui prêtent les spiritualistes cartésiens ?

On semble admettre que la connaissance du moi âme est immédiate et directe. Il s'en faut de beaucoup. Nous ne connaissons point notre âme en elle-même et dans sa nature propre ; nous ne la connaissons qu'indirectement et par ses actes ; ces actes eux-mêmes, nous ne les connaissons que par la réflexion consciente. Pour que la conscience s'exerce, il faut tout d'abord que des actes aient été produits. Quel a pu être l'objet de ces premiers actes ? Serait-ce un objet incorporel ? Nous n'en avons aucune expérience. Serait-ce un objet corporel ? Nous tomberions dans la théorie intellectualiste que nous allons exposer plus loin.

Si, par le moi, on entend le corps ou le composé humain corps et âme, oui nous le connaissons immédiatement par la sensation, comme tous les objets qui nous entourent. Mais alors nous nous heurtons aux difficultés signalées plus haut. S'il s'agit de sensation pure, elle ne peut nous donner les principes intellectuels nécessaires pour le raisonnement. S'il s'agit de la sensation perfectionnée et surélevée par l'intelligence, nous y trouvons bien la connaissance implicite de la notion d'être, mais le raisonnement est superflu, puisque l'existence des corps nous apparaît immédiatement.

Nous verrons toutefois plus loin que le raisonnement cartésien peut être utile, non pour nous assurer de l'existence du monde physique, mais pour en discerner les diverses parties.

IX

Les théories que nous venons d'examiner offrant toutes des difficultés considérables, nous devons chercher ailleurs la solution du problème que nous étudions en ce moment : d'où vient l'idée d'être élément fondamental de l'idée d'objet ?

Nous n'avons pu reconnaître la notion d'être comme une donnée sensible, au moins directement. Nous ne pouvons l'admettre comme un concept formé *a priori* par l'intelligence. Celle que l'on peut puiser dans le moi présuppose logiquement quelque acte antérieur de connaissance. Qu'en faut-il conclure? Que la notion d'être est une donnée intellectuelle, mais saisie tout d'abord dans l'objet sensible avec le concours des sens.

C'est la théorie que nous avons appelée intellectualiste et qui nous reste à examiner.

A quoi reconnaît-on un acte intellectuel ?

Tout le monde est d'accord que l'intelligence se manifeste par le jugement, c'est-à-dire par l'affirmation ; tout jugement est une affirmation ; affirmer, c'est l'acte propre de l'intelligence. Or, qu'est-ce qu'affirmer, sinon déclarer l'être ? L'intelligence est donc proprement la faculté de l'être. Toutes ses données, tous ses concepts supposent l'être comme élément essentiel. Le langage lui-même en fait foi ; on ne peut énoncer une pensée sans que l'idée d'être y soit comprise au moins implicitement. L'idée d'être est ainsi le caractère fondamental et spécifique de l'acte intellectuel ; toutes les fois que nous affirmons une chose, que nous émettons un jugement, nous faisons acte d'intelligence.

Les jugements sont de diverses sortes qu'il importe de distinguer. Nous pouvons affirmer simplement une propriété d'une chose ; on dira : L'homme est intelligent, le cheval est agile, la terre est ronde. Est-ce à dire qu'on affirme l'existence de l'homme, du cheval, de la terre ? Non, sans doute ; de tels jugements ne veulent dire directement qu'une chose, que tel être dont nous avons la notion a telle qualité. Ils relèvent de la pensée abstraite, de l'être simplement possible. L'abstrait n'entraîne

l'existence actuelle qu'en tant qu'il est considéré comme tiré du concret. Le concret seul marque la réalité présente.

Mais il y a d'autres jugements, ceux qu'on appelle jugements d'existence : l'homme existe, le monde extérieur existe, Dieu existe, Pierre existe, etc. Que valent ces jugements ?

Les uns sont la conclusion d'un raisonnement. Ils valent ce que valent les prémisses posées. Il faut qu'au moins l'une des deux prémisses exprime le concret, sinon nous ne sortons point de l'abstrait. C'est le défaut du célèbre argument de saint Anselme : Nous avons l'idée d'être parfait, or l'idée de l'être parfait implique son existence, donc l'être parfait existe. Ce raisonnement ne vaut que ce que vaut l'idée d'être parfait. Si nous ne savons d'ailleurs que l'être parfait existe, l'existence impliquée dans sa notion reste, comme cette notion même, une possibilité idéale.

D'autres jugements visent directement le concret. Ce jugement : *j'existe,* n'est pas le fruit d'un raisonnement. Dans l'acte même que nous produisons en pensant, nous saisissons immédiatement notre existence. C'est, à vrai dire, une intuition, et le jugement n'est que la traduction de cette intuition. Ce célèbre argument de Descartes : *je pense, donc je suis,* n'est qu'une forme donnée à la constatation spontanée que l'être pensant a de lui-même. Le philosophe de La Haye l'a reconnu en plusieurs circonstances.

Il y a donc au moins un jugement où l'intelligence atteint directement la réalité. Est-il le seul ?

Comme nous l'avons remarqué plus haut, ce jugement est le fruit de la réflexion consciente. Si je n'avais émis d'abord un premier acte, ma conscience n'eût pas été mise en mouvement. J'ai vu que je suis, parce que je me suis vu dans cet acte qui est ma pensée. Cet acte était un acte intellectuel, car la conscience n'est que le reploiement de l'intelligence sur elle-même.

Quel a pu être l'objet de ce premier acte, antérieur logiquement à la conscience et au raisonnement ? Ce n'a pu être notre propre moi, car nous n'avons aucune connaissance de notre nature, sinon par nos actes. Il a donc fallu que l'objet du premier acte de notre intelligence fût un corps, et comme l'intelli-

gence est essentiellement la faculté de l'être, nous avons dû d'abord connaître ce corps comme un être, comme quelque chose d'existant.

Si donc on veut remonter à la première origine de l'idée d'être, il faut remonter jusque-là, jusqu'à ce jugement fondamental : il y a des corps. Nous avons acquis l'idée d'être, en l'abstrayant de cette première connaissance : il y a des corps.

Nous n'avons point une conscience distincte de cette première démarche de l'intellect, parce qu'en effet elle ne constitue pas une opération isolée. Nous voyons par l'expérience que l'intelligence ne s'éveille qu'à l'aide de la sensation. En même temps que nous sentons les propriétés des corps, et parce que nous les sentons, nous saisissons leur existence. Nous percevons leur existence dans et par leurs propriétés, comme nous percevons notre propre existence dans et par l'acte de notre pensée. Mais il y a deux éléments dans la perception sensible, l'appréhension des qualités sensibles due au sens et l'intuition de l'existence due à l'intellect. Ces deux éléments sont soudés entre eux comme l'âme l'est au corps. Comme l'âme et le corps sont un seul être sous deux substances, la perception humaine forme une opération unique sous deux activités intimement liées. L'analyse seule arrive à en distinguer les divers principes.

Telle est la théorie que nous avons appelée intellectualiste. Elle montre dans un premier acte de connaissance qui a les propriétés sensibles pour objet et la vertu intellectuelle pour élément fécondant, la base de toutes nos certitudes, le fondement de toutes les abstractions et le point de départ de tous les raisonnements.

Cette théorie conserve les avantages des autres systèmes et évite leurs inconvénients.

Avec la théorie vulgaire, elle montre l'origine de l'idée d'être dans la perception sensible, mais, en même temps, en l'attribuant à un principe différent de la sensation pure, elle l'élève au-dessus de toutes les difficultés que l'on peut opposer à l'objectivité des données sensibles.

Avec la théorie de Kant, elle cherche dans l'intelligence la source première des vérités rationnelles, mais elle évite le subjectivisme du grand criticiste allemand en donnant à ces vérités un fondement dans la perception. Toute donnée *a priori* est

inévitablement suspecte, son application ne peut être qu'arbitraire. L'abstrait ne vaut qu'en s'appuyant sur le concret. Réduire l'intelligence à la pensée abstraite, comme on le fait trop souvent, c'est la séparer de la base où elle puise sa valeur objective, c'est couper l'arbre à la racine.

Enfin, en creusant plus profondément que la doctrine cartésienne, la théorie que nous exposons remonte non seulement jusqu'à l'intuition de notre propre pensée, mais jusqu'à l'intuition de l'objet premier de cette pensée et assure ainsi l'objectivité du monde extérieur (1).

Comment, dès lors, ne pas la considérer comme l'interprétation la meilleure et la plus exacte des faits? Elle n'en est pour ainsi dire qu'une analyse approfondie. Elle distingue les éléments de la connaissance en maintenant toutes leurs connexions. Elle distingue spécifiquement le rôle des sens et le rôle de l'intelligence, en assurant leur union nécessaire. La sensation pure ne saisit que des ombres, l'intelligence isolée reste sans emploi comme sans objet. La connaissance directe et concrète ne s'accomplit que par le concours des deux facultés.

L'intuition n'est pas supprimée comme l'ont cru quelques critiques. Nous tenons plus que personne à l'intuition. Elle est seulement reportée sur une faculté plus haute où elle trouve la plus solide garantie, la certitude qu'a l'intelligence elle-même de son objectivité. « La pensée », dit très justement M. L. Baille dans son excellent petit opuscule : *Qu'est-ce que la science?* « la pensée rend témoignage à sa propre nature en affirmant son objectivité (2). » Elle sait qu'elle n'a d'autre but que de viser le fait. L'âme se sent un être incomplet et isolé; elle a besoin de savoir ce qui est autour d'elle; elle voit que l'intelligence est le seul moyen de satisfaire à ce besoin, et ne lui est donnée que pour cela. Elle n'admet pas que cette faculté puisse faire faillite à sa raison d'être.

Cette théorie peut paraître un peu subtile et en dehors des

(1) Les grands scolastiques du XIIIe siècle proposaient, sous le nom de raison particulière, une théorie au fond identique à la théorie exposée ici. Aujourd'hui encore, tous les manuels scolastiques font mention de cette faculté. Il est fâcheux qu'ils ne cherchent presque jamais à approfondir cet antique enseignement qui contient la meilleure réponse aux accusations de sensualisme lancées parfois contre la doctrine scolastique.

(2) Paris, Bloud, p. 32.

idées communes, mais n'est-ce pas le sort de toute théorie qui cherche à pénétrer jusqu'au dernier fond des choses ?

X

Eh bien ! notre ambition serait de pénétrer encore plus avant et d'entrevoir si possible comment se produit cette intime union que nous venons de signaler entre l'intelligence et les sens. Nous espérons y arriver en analysant plus en détail le mécanisme de l'acte de connaissance.

Nous en avons affirmé tout à l'heure la valeur objective à laquelle le sens intime rend un témoignage si éclatant. En quoi consiste cette objectivité ? Est-ce à dire que l'esprit atteint et touche physiquement l'objet ? C'était en effet l'opinion de plusieurs philosophes anciens. Aristote a épuré cette conception trop matérialiste. Il a reconnu que l'acte de connaissance est immanent, mais qu'il est de sa nature d'être conforme à l'objet qu'il nous présente. Une notion qui ne serait pas conforme à son objet ne serait point la connaissance de cet objet, et elle n'est connaissance que par rapport aux aspects de l'objet auxquels elle est conforme.

Aristote en a conclu qu'en cette conformité virtuellement reproduite par l'esprit consiste l'acte de connaissance. L'esprit connaît par cela même qu'il agit en accord avec l'objet. Une relation de nature spéciale s'établit ainsi entre la pensée et l'objet. On peut y voir, si l'on veut, une sorte de contact intelligible, en ce que la pensée et l'objet se rencontrent dans la même forme. Cette forme est dans l'objet à titre de réalité, elle est dans l'intellect à titre intentionnel comme une direction donnée vers l'objet.

C'est pourquoi on dit dans l'école que l'intelligence connaît les choses en s'y assimilant et que la vérité est l'équation parfaite de la pensée et de l'objet.

Cette analyse si profonde d'Aristote étant prise pour point de départ, nous remarquerons qu'il y a deux conditions dans l'objet, sa nature et son existence. Il faut donc que la faculté de connaissance s'assimile à l'objet à ces deux points de vue, point

de vue de la nature de l'objet, point de vue de son existence.

Au point de vue de l'existence, l'assimilation est facile, l'intelligence étant essentiellement, comme nous l'avons montré, la faculté de l'être. Le fait même d'agir est pour elle une production d'être intelligible, représentatif, par nature, de l'être réel.

Au point de vue de la nature, il y a une difficulté particulière.

L'être réel ne peut être indéterminé, dans le monde créé aucun être n'existe sans être tel ou tel être. Il en est de même de l'être intelligible. L'intelligence ne peut former, sinon par abstraction, la notion d'être en dehors de toute détermination. Elle ne peut affirmer un être sans affirmer tel ou tel être, sans constater en lui un caractère qui le détermine. Où prendra-t-elle cette détermination indispensable ?

Dieu aurait pu mettre en elle des tendances innées la disposant sous certaines conditions à exprimer la similitude de tels ou tels êtres. Un système de ce genre peut se concevoir théoriquement (1). Mais, en fait, nous n'en trouvons dans l'intelligence humaine aucune indication. Tous les caractères que nous pouvons attribuer aux êtres, à l'exception des premiers principes qui ne sont que divers aspects de l'idée d'être, relèvent des données sensibles. Il faut donc admettre que ce sont les données sensibles qui jouent pour notre intelligence le rôle de ces déterminations dont elle n'est point dotée par nature.

Nous passons d'une difficulté à une autre. Comment des données sensibles peuvent-elles s'introduire dans l'intelligence ? La sensation est une faculté matérielle et organique, elle ne saurait influencer une faculté immatérielle. Une faculté matérielle n'agit qu'à l'aide du mouvement local, une faculté immatérielle n'offre aucune prise au mouvement.

Mais il se trouve qu'en raison de l'unité substantielle de l'être humain, la donnée sensible se rencontre dans cette entité commune avec la puissance native de former l'être intelligi-

1) C'est ainsi que saint Thomas expliquait la connaissance dans les natures angéliques. Il n'avait donc aucun parti pris contre les formes innées, mais pour éviter l'*a priori*, source de subjectivisme, il exigeait que les intelligences pures ne pussent se servir de ces formes qu'en présence de l'objet.

ble (1). Elle en est tout éclairée (2). En effet, dans la sphère de la connaissance, l'être intelligible joue le même rôle que la lumière du soleil vis-à-vis de la sensation. Je ne vois point la lumière physique en elle-même ; mais, reflétée par les corps, elle les éclaire et rend la vue possible. Tout de même, la puissance intellectuelle, par elle-même engourdie et inactive, projetée sur la donnée sensible, l'illumine en la faisant passer du point de vue de la représentation spatiale au point de vue de l'être, la dégage des circonstances secondaires, et ainsi modifiée la fait entrer dans le domaine intellectuel (3).

Cette donnée transformée devient capable de représenter non plus seulement les apparences phénoménales auxquelles le sens est borné, mais l'être caché sous ces apparences, objet propre de l'intellect.

Quand l'intellect, après avoir perçu l'être substantiel (4), grâce à ce complément, réfléchira sur sa perception, il emploiera ces apparences pour caractériser les essences spécifiques qui autrement lui sont inconnues.

Assurément, ces caractères sont très superficiels et n'ont probablement avec les objets qu'une ressemblance incomplète ; ils leur ressemblent cependant à quelque point de vue et constituent des notes assez précises pour nous permettre de distinguer les êtres. Il n'est pas absolument nécessaire de voir le visage d'un homme pour le reconnaître ; il suffit de voir son allure ou d'entendre le son de sa voix. Ainsi nous formons,

(1) Nous disons l'être intelligible, et non l'être possible ; la première démarche de l'intelligence est selon nous de saisir l'être concret et réel, ce n'est qu'ensuite par abstraction qu'elle forme la notion de l'être possible.

(2) On ne se rend pas assez compte de la grandeur de ce petit mot : *est* et de la notion qu'il représente. C'est l'écho affaibli de cette parole mystérieuse par laquelle Dieu se dit lui-même à lui-même qu'il est. Cette parole est ce que l'Évangile appelle son verbe. Cette parole prononcée par Dieu librement a créé le monde ; c'est par le verbe que tout a été fait, et le verbe est aussi la lumière du monde, ce mot *est* dévoilant, à qui peut le comprendre, l'objective réalité. J.-J. Rousseau disait avec grande raison que toute la supériorité de l'homme consiste à attacher un sens à ce petit mot : *est*.

(3) Cette action de l'intellect s'appliquant aux données sensibles était appelée, au XIIIe siècle, action de l'intellect agent.

(4) Nous avons démontré dans notre abrégé de métaphysique (Paris, LETHIELLEUX, t. II, c. XXIV) que l'existence de l'accident et celle de la substance sont en fait une seule et même chose. Il n'y a entre les deux qu'une différence de point de vue. L'accident existe dans et par l'existence de la substance.

avec les caractères les plus constants extraits de la sensation, ce que l'on peut appeler une essence rationnelle suffisante à nous faire reconnaître les natures diverses qui nous entourent.

Mais l'intelligence est-elle enfin en état d'agir? Pas encore. Il lui manque une condition que l'on n'a pas toujours assez remarquée. Avant de former les types généraux et abstraits dont nous venons de parler, il lui faut saisir les objets individuels et concrets, seuls fondements légitimes de l'abstraction. Elle doit donc s'assimiler à eux suivant la doctrine d'Aristote. Entendons bien la force de cette expression. Cette assimilation doit être réelle et actuelle, c'est-à-dire que l'acte de connaissance doit être semblable à l'objet, tel que celui-ci se présente au même moment dans la réalité. Or, tout objet réel est individuel, et les corps, seuls objets de notre expérience, n'ont une individualité déterminée qu'autant qu'ils existent à tel instant et dans tel lieu. Ce sont précisément ces circonstances secondaires que l'intellect a dû laisser de côté, comme nous le disions plus haut, pour ne s'attacher qu'à la forme typique des objets.

Qu'est-ce en effet que le lieu qui individualise un corps? C'est une certaine position dans l'espace. Comment une faculté immatérielle qui n'a rien de commun avec l'espace pourrait-elle reproduire une différence de position? Cela n'est possible qu'au sens qui, étendu lui-même dans son organe, trouve dans l'ordre des points visuels ou tactiles une représentation de l'ordre des points réels.

L'intelligence a cependant un moyen de franchir ce dernier obstacle. Au lieu d'une différence de position, elle s'adresse à une différence de temps. Les images sensibles n'arrivent sous son influence que successivement. Elle tient compte du moment où elles lui sont présentées, elle unit son action à celle des sens et, de concert avec eux, arrive à connaître l'objet dans son existence réelle et individuelle.

Alors seulement elle a toute sa valeur objective, alors seulement nous percevons le réel dans son actualité concrète. Tout le reste n'est que réflexion, abstraction et inférence.

On voit combien sont intimement liés l'acte de sensation et

l'acte intellectuel. Celui-ci sans la sensation n'est qu'une puissance absolument stérile. La sensation lui fournit les déterminations sans lesquelles il ne peut se développer ; la sensation lui fournit encore l'appui nécessaire pour atteindre l'individuel. Est-ce que l'intelligence serait un luxe inutile ? Non pas, car elle fournit le principe fécondant qui élève la sensation et lui donne sa valeur objective. Sans la sensation, l'intelligence ne peut rien ; sans l'intelligence, la sensation ne fournit, suivant le mot de Taine, qu'une hallucination ordinairement vraie (1).

Beaucoup de modernes ont bien compris qu'il y a dans la perception sensible autre chose que l'action proprement dite du sens. Ils y reconnaissent un élément complémentaire donnant son caractère propre à la connaissance humaine et qu'ils désignent plus spécialement par le nom de perception. Mais ils expliquent cet élément d'une manière très superficielle, aucun d'eux n'a étudié aussi profondément que l'école d'Aristote les rapports de l'intelligence et de la sensation.

Résumons cette théorie que nous avons appelée intellectualiste. Il ne faut pas l'entendre en ce sens que l'intelligence puisse saisir directement l'être divin qui est inaccessible à la créature. Il ne faut pas l'entendre en ce sens qu'elle saisisse directement l'être créé ou même l'être possible pour l'appliquer ensuite à la sensation. Il faut entendre qu'aidée par la sensation et s'appuyant sur elle, elle saisit directement l'existence de l'objet senti.

Il nous semble qu'ainsi comprise la théorie intellectualiste représente bien le fait expérimental.

XI

Cette théorie a rencontré cependant des objections. Il en a été présenté beaucoup comme à toute proposition qui s'écarte

(1) Les scolastiques les plus récents paraissent refuser à l'intelligence la connaissance directe de la réalité actuelle. Cosmas Alaman est le premier à notre connaissance qui ait émis cette opinion. Il la fondait sur ce que l'intelligence n'est mise en mouvement que par les images de l'imagination qui n'ont qu'une portée subjective. On peut juger par les explications ci-dessus que l'origine de la donnée importe peu. Il suffit pour que l'intelligence atteigne la réalité qu'elle possède en elle-même la forme de la réalité d'où qu'elle vienne et que cette forme existe actuellement dans la nature des choses.

de la manière de voir commune et aussi des assertions de la philosophie à la mode.

On la trouve bien compliquée. Elle l'est en effet. N'est-ce pas un fait commun dans toutes les sciences que les choses qui semblent les plus simples, quand on se contente d'à peu près, deviennent très compliquées si l'on veut aller jusqu'aux dernières précisions ? Pour nous rendre un compte exact de nos actions, nous sommes obligés de distinguer et d'étudier à part nos facultés diverses, bien qu'elles soient toutes les manifestations d'un même être. Cependant elles ne sont point séparées par des cloisons étanches, elles se pénètrent l'une l'autre, et nous devons, après avoir démêlé leur nature, chercher à caractériser leur influence réciproque pour rétablir l'unité vivante.

De là bien des distinctions et des complications. Si on veut les éviter et se contenter de vues superficielles, on donne sans doute des théories très simples, mais qui recèlent dans leur sein une foule de difficultés. La plupart des erreurs de la philosophie moderne viennent de ce qu'on n'a pas analysé assez profondément les données immédiates de la conscience, de sorte que les inductions que l'on en tire pèchent toujours par quelque endroit.

Il en est qui ne peuvent comprendre que l'intelligence ne s'approprie pas indifféremment toutes les données des sens. Ils s'étonnent de ce choix fait, disent-ils, à l'aveuglette. Ils ne remarquent pas que l'intelligence comme toute faculté existe de deux manières et à double titre : elle existe dans et par la substance à titre de puissance, de source d'activité ; elle existe dans son acte propre comme déploiement de cette activité. Il est donc naturel que l'on puisse attribuer des effets divers à deux situations différentes, et dans la première les choix sont nécessairement aveugles, puisque la faculté intellectuelle n'a pu encore dégager son acte propre. Ou plutôt il n'y a pas choix, il y a union inévitable entre des éléments qui se conviennent l'un à l'autre et se rencontrent dans la même substance. Ainsi l'estomac accepte diverses nourritures, mais la vie ne s'assimile que les substances dont elle a besoin. On ne dira pas que la vie agit à l'aveugle ; elle agit par nécessité physique.

D'autres jugent que l'on sacrifie trop facilement la force intuitive de la sensation. Ils soupçonnent un danger de scepti-

cisme. Ils ne voient pas que l'intuition n'est nullement affaiblie par la théorie exposée, elle est seulement reportée sur une autre faculté. On l'a vu, nous sommes pénétré de la nécessité d'une intuition fondamentale ; là seulement nous pouvons trouver une base solide pour la connaissance objective. Mais nous avons été conduit, par l'étude des conditions de la sensation, à rechercher à l'intuition un fondement plus impeccable et moins contesté ; nous nous sommes adressé à l'intelligence.

Cela même soulève une grave objection : l'intelligence peut-elle avoir la connaissance intuitive d'un autre être ? Comment peut-elle entrer en rapport avec cet être sans communication physique avec lui ?

Cette objection repose sur un préjugé tiré de la connaissance sensible. Aux sens il faut une impression organique venant de l'objet. Ce n'est point là toutefois la condition essentielle de toute connaissance. Celle-ci consiste d'abord, comme nous l'indiquions plus haut, dans l'assimilation vitale, dans la production d'un acte en conformité actuelle avec la chose existante. L'impression organique ne sert pour la sensation qu'à établir dans la mesure possible cette conformité. L'impression par elle-même n'aurait aucun effet, si elle ne rencontrait dans l'organe la faculté de réagir par un acte approprié. Cette réaction constitue la connaissance. Nous ne nions pas qu'il ne soit difficile d'expliquer la nature de la force qui produit cette réaction. Nous n'avons constaté qu'une chose, c'est que cette force doit produire un effet conforme à l'objet pour en être la connaissance, et nous avons indiqué les causes de cette conformité.

S'il reste un mystère sur le fonctionnement intime de cette force, il en est de même pour toutes les activités. Partout le dernier fond des choses nous dépasse.

Les philosophes kantistes et un grand nombre de penseurs contemporains font une objection plus générale. Ils estiment impossible qu'un être puisse connaître quelque chose en dehors de lui.

Ont-ils jamais prouvé cette assertion ? On s'en dispense en la déclarant évidente. Cette prétendue évidence est fondée sur une

simple métaphore. Que veut dire hors de lui pour l'esprit? Est-ce que l'âme a un dedans et un dehors? Otez la métaphore, il ne reste que cette proposition : l'âme ne peut connaître autre chose qu'elle-même. Une telle proposition, loin d'être évidente, est contraire aux faits les plus manifestes. Vous qui faites cette objection, vous avez certainement un autre esprit que le mien, puisque je considère ce problème sous un autre aspect. Nos deux pensées qui sont contradictoires ne peuvent subsister dans la même intelligence. Cependant je puis connaître votre pensée et vous pouvez connaître la mienne. Nous pouvons donc connaître autre chose que nous-mêmes.

Si l'aphorisme moderne était vrai, chacun n'aurait qu'à se renfermer en soi. Toute discussion serait inutile, puisqu'il serait impossible de communiquer ses convictions à un autre. Nous arriverions au solipsisme pur et simple ; mon esprit se sentirait seul au monde. Aurais-je même un corps? Je ne connais mon corps que comme les autres objets corporels. Il peut n'être comme eux qu'un ensemble de sensations. Je ne serais qu'une pensée égarée au milieu d'un océan de ténèbres sans limites, et ma pensée même serait illusion.

Une pareille doctrine correspond-elle à la réalité?

La théorie intellectualiste est encore combattue par des objections de détails. On se demande que devient cette intuition intellectuelle de l'être, dans les circonstances si nombreuses où nous nous méprenons sur la nature et l'individualité des objets. On allègue les rêves, les hallucinations, les dédoublements de la personnalité, etc. Ces objections ne paraissent avoir une valeur que par suite d'une méprise sur la portée exacte et les limites de la théorie, ainsi que nous allons l'expliquer.

XII

Nous avons dit que la tendance propre de l'intelligence était de connaître l'être réel, par suite l'existence substantielle des corps ; mais nous n'avons pas dit qu'elle saisisse la substance dans son caractère propre. Au contraire, nous avons dit qu'elle

ne pouvait produire son acte que déterminée par des données puisées dans la sensation. Or, parmi ces données, aucune n'est substantielle.

Il suit de là cette conséquence que l'intelligence saisit bien le fond substantiel des choses, mais ne peut distinguer une substance d'une autre que dans la mesure où les sens lui fournissent cette distinction. Par là elle reste exposée à toutes les erreurs que ceux-ci peuvent commettre. Elle voit qu'il y a des corps existant réellement. Sur ce point elle est infaillible. Par là l'objectivité de l'être et la réalité du monde physique sont assurées. Au contraire, elle peut se trouver entraînée à des méprises considérables sur la question de savoir à quel corps appartient tel caractère, tel acte, telle propriété qui apparaît.

Ainsi, dans le rêve, je vois des images d'amis, d'arbres, de maisons, etc. L'intelligence voit dans ces images la manifestation d'êtres corporels ; en cela elle a raison : nous n'aurions pas la fantasmagorie de ces images si nous n'avions un corps. Ce qu'elle ne sait pas distinguer de prime abord, si le rêve est profond, c'est que l'être manifesté par ces images est nos propres organes. Pour s'en rendre compte il faut un jugement réfléchi, et la réflexion, comme on l'a très justement remarqué, est suspendue pendant le sommeil.

Il en est de même de l'hallucination. Un malheureux voit sans cesse auprès de lui un bourreau s'apprêtant à le déchirer. Il entend sa voix menaçante. Il sent déjà le couteau pénétrer dans ses chairs. Ces phénomènes sont très réels ; réelles sont les images qui l'effraient, réelles sont les souffrances qu'il éprouve, il a raison de les croire telles ; ce qu'il ne sait pas, c'est qu'elles sont le produit de son propre cerveau troublé par une altération intime.

Celui qui se croit plusieurs personnages ne doute pas de l'existence de son fond substantiel, mais parce que la continuité des représentations est rompue dans sa sensation, il veut les attribuer à des substances différentes.

Ainsi, partout et toujours, l'intelligence voit avec certitude le dernier fond, mais elle ne fait la distinction des substances que sur des données étrangères dont les renseignements sont parfois erronés.

Il y a deux choses que nous distinguons du premier coup, le moi et le non-moi. Cette différence est incluse dans la pensée même. Le sujet qui pense est toujours distinct comme tel de l'objet de la pensée. Nous distinguons aussi notre propre corps en ce qu'il est étroitement lié à nos impressions sensibles. Pour le reste, les confusions sont fréquentes et quelquefois assez malheureuses.

Le meilleur remède à toutes les méprises, c'est le raisonnement. Nous avons écarté précédemment le raisonnement cartésien parce qu'il s'agissait de prouver l'objectivité du monde corporel et que, dans ces conditions, l'argument était sans base suffisante. Mais actuellement nous savons d'une manière générale qu'il existe des corps. Nous sommes en possession de l'idée d'être et des principes dont elle est la source. Nos raisonnements peuvent avoir une valeur, puisqu'ils peuvent reposer sur un fondement objectif.

Ce sont en effet deux questions différentes, celle de savoir si la pensée s'applique à des êtres réels, et celle d'écarter les confusions entre ces êtres. On les mêle le plus souvent quand on parle de l'objectivité du monde extérieur. La première se trouve résolue de plein droit par l'adoption de la théorie intellectualiste ; la seconde est affaire d'expérience et de raisonnement.

XIII

Cette théorie nous paraît donc appelée à supprimer les difficultés résultant de ce qu'il y a d'incomplet dans les autres théories. Elle affirme nettement l'objectivité de l'idée d'être, comme prise de l'être réel, terme nécessaire de l'acte fondamental de connaissance. Elle assure par là même la valeur des notions qui en dérivent, substance, cause, etc., et qui sont comme les rayons réfractés de la lumière intelligible. La métaphysique est possible ; nous avons le droit d'appliquer ces notions partout où l'expérience ou le raisonnement nous indique la présence d'un être.

D'un autre côté, la théorie intellectualiste maintient énergi-

quement la nécessité de la sensation, puisque sans la sensation l'intelligence humaine ne peut rien connaître, rien affirmer. Elle explique en même temps les imperfections inhérentes à la perfection sensible, imperfections qui ne sauraient atteindre l'élément intelligible dont l'origine est distincte.

Ainsi cette théorie rend compte de tous les faits d'une manière satisfaisante, et se tient dans une voie moyenne entre l'idéalisme des uns et le sensualisme des autres.

XIV

Pour conclure, nous répondrons à la question posée : Comment avons-nous l'idée d'objet? que cette idée ne vient ni des yeux, ni du tact, ni d'aucun autre de nos sens, mais de l'intelligence qui intervient dans la perception sensible et sous les apparences que saisit la sensation atteint le fond solide auquel elles doivent leur réalité.

Comte DOMET DE VORGES.

CERTITUDE ET VÉRITÉ

V

Nous avons vu que l'esprit humain individuel soutenu par l'assentiment social peut atteindre à la vérité. Sans doute, mais est-ce que nous n'entendons pas l'objection ironique des sceptiques ? La certitude d'un homme isolé peut être illégitime parce que cet homme s'est trompé, la certitude des groupes sociaux, pour la même raison, ne doit-elle pas être frappée de la même suspicion ? Car les hommes en troupe ne se sont pas moins trompés que les hommes isolés. Le troupeau est aussi faillible que l'une quelconque des ouailles. Et ici reviennent les propos cent fois remâchés : Plaisante justice qu'une rivière borne ! Les groupes se contredisent entre eux comme les individus, ce dont on est certain et ce qu'on croit vrai varie d'un pays à l'autre, d'un temps à un autre temps. Erreur ici, vérité là. Erreur aujourd'hui, vérité demain, et la réciproque. Il n'y a pas une loi scientifique dont on puisse dire à coup sûr qu'elle ne subira pas de correction ; on l'a vu pour la loi de Mariotte, on l'a vu ou on le verra pour d'autres. Il n'est pas de sottise qui n'ait été professée par quelque philosophe, acceptée par des disciples, enseignée par une école ; il n'est pas un faux dieu qui n'ait eu ses adorateurs. Les religions changent, les morales changent, les sciences changent, tout change, rien n'est définitif, il y a eu des erreurs aussi universellement acceptées que peuvent l'être tous les axiomes, par exemple, la non-existence des antipodes. Rien n'est stable, tout est en mue, on ne peut s'arrêter nulle part, se fixer à rien.

Voilà bien du tintamarre. Essayons de nous y reconnaître et d'en discerner les sons. Réduisons d'abord à leur exacte portée

toutes ces contradictions dont on argue un peu pêle-mêle et voyons après ce qui dans tout cela, au point où nous sommes parvenus, pourrait nous toucher.

Et d'abord dissipons une équivoque. Les contradictions successives de l'humanité ne prouvent peut-être pas contre la légitimité des assertions et des certitudes autant qu'on veut bien le dire. Si l'on considère les lois des événements du monde comme absolues et immuables, toute contradiction est signe d'erreur, mais si, au contraire, suivant les théories de l'évolution, on considère les lois comme des règles plus ou moins approximatives et durables, ces lois ne sont plus que des moments de l'histoire, des espèces de paliers qui se succèdent, et il n'y a pas plus de contradiction à nier la loi quand elle a cessé d'être après l'avoir affirmée pendant qu'elle était, qu'il n'y a de contradiction à affirmer que Charlemagne a succédé à Pépin le Bref et que Charles le Débonnaire a remplacé Charlemagne. C'est précisément parce que tout change qu'il faut que la vérité soit changeante, et si elle ne changeait pas, c'est alors qu'elle ne serait plus vérité. Aucun évolutioniste conséquent avec lui-même ne peut imputer à l'esprit humain les divergences de ses affirmations successives et voir dans ces divergences le signe incontestable et *a priori* de l'erreur, de l'illégitimité de la certitude. La lunette astronomique ne peut continuer de suivre dans le ciel l'astre qui marche sans cesse qu'en suivant elle-même son mouvement.

Car enfin il faut bien s'entendre. La philosophie antérieure aux dernières années du XIXe siècle, — car la philosophie moderne sur ce point, au moins de Descartes à Hegel, fut entièrement d'accord avec la philosophie ancienne, — regardait l'immutabilité comme le caractère propre de la vérité, au moins de toute vérité scientifique. Il n'y a de science que du général, répétait-on après Socrate, Platon, Aristote, et le mot : *général* revêtait le sens d'éternel. Une vérité scientifique une fois acquise l'était à jamais, elle participait à l'éternelle immutabilité de Dieu dont elle manifestait, selon Platon et saint Augustin, une des idées. Les lois, ou formes, ou essences des choses, étaient éternelles et invariables comme invariable et éternelle la pensée divine. Les vérités ou les expressions de ces lois devaient

donc être immuables, et, une fois trouvée la formule adéquate de ces vérités, il n'y avait plus qu'à s'y tenir, à les répéter, à les transmettre sans y rien changer. L'indéformable géométrie du cristal des lois éternelles se reflétait dans l'irréformable cristallisation des vérités découvertes et par suite des formules qui les exprimaient. C'est pour cela que les naturalistes du commencement du siècle dernier ont eu tant de peine à admettre non seulement la théorie de l'évolution, mais les faits mêmes que Darwin et ses émules leur signalaient. Les genres et les espèces étaient et devaient être fixes comme toutes les autres lois de la nature. Et en vain leur montrait-on des espèces anciennes disparues et remplacées par des espèces nouvelles, des caractères nouveaux produits quelquefois par hasard, d'autres fois par la volonté et fixés par l'hérédité, l'extrême difficulté, sinon même l'impossibilité complète où l'on se trouvait souvent de reconnaître chez les animaux inférieurs les limites des espèces, ils s'obstinaient à soutenir que contester la fixité des espèces c'était par là même ruiner toutes les sciences naturelles. L'événement a prouvé qu'il n'en était rien. Les sciences naturelles vivent encore, elles ont même progressé, et les espèces n'étant plus considérées comme fixes, leurs définitions ne sont plus regardées comme éternelles et immuables. Les espèces provisoirement durables sont regardées comme des haltes dans l'histoire de la vie, et tous les vivants, au lieu d'être parqués dans des compartiments étanches et irrévocablement séparés, forment un ensemble unique dans lequel la science s'efforce de découvrir les plans de direction, les lignes nodales et les axes d'organisation.

Il en a été de même, quoique à un moindre degré, pour les sciences chimiques et physiques. La pesanteur ne s'exerce pas de la même manière au pôle et à l'équateur, elle varie avec les masses planétaires à la surface desquelles on pourrait expérimenter. Non seulement il y a eu des formules qui, après avoir passé pour vraies, ont été reconnues inexactes ou fausses, telle la formule de Mariotte, mais toutes les formules des lois ne sont que des symboles qui permettent de prévoir les phénomènes avec une moyenne d'erreur limitée et déterminée. En astronomie, avant que les lois képlériennes sur les orbites

pussent exister, il a fallu qu'il y eût des planètes et un centre solaire dissociés du sein de la nébuleuse primitive. De même si, par des causes encore inconnues, ou par un mode d'agir inconnu des causes que nous connaissons, l'amas primitif venait à se reformer, avec les planètes disparaîtraient les lois de Képler. Et durant les temps intermédiaires entre la nébuleuse et la constitution définie de notre système solaire, c'est en vertu d'autres lois que celles des orbites que les planètes cherchaient leur orbite. Il en serait de même pendant la période de dissolution. En chimie on regardait jadis comme tout à fait hétérogènes ce qu'on appelait mélange et ce à quoi on réservait le nom de combinaison, il est admis aujourd'hui que entre la combinaison et le mélange il y a différence non pas de nature, mais seulement de degré. Est-il bien sûr que les lois des proportions définies et celles des équivalences soient absolument fixées ? Si tous les corps sont formés d'un seul corps simple, d'une matière homogène, n'est-on pas forcé d'admettre que les espèces chimiques ne sont pas plus fixes que les espèces animales ou végétales et n'est-on pas par là même amené à admettre qu'il fut un temps où les lois des proportions définies n'existaient pas ? — Ainsi peu à peu au regard de la critique contemporaine se dissout l'immutabilité des lois, des formules scientifiques. Au lieu de se représenter la législation du monde comme un cristal aux axes éternellement immobiles, aux plans de clivage éternellement figés dans des formes immuables, la science contemporaine se la représente bien plutôt comme un être vivant qui se différencie, croît, s'organise et se transforme sous une incessante poussée intérieure et selon des lois sans doute, mais selon des lois qui ne font qu'enregistrer le passé, et permettre pour l'avenir des prévisions suffisantes aux besoins des hommes, mais qui ne peuvent cependant jamais garantir l'exacte et immuable reproduction de la législation du passé dans celle de l'avenir.

Il est bien évident qu'avec une telle conception de la science, quelque chose dans la notion de la vérité doit aussi changer. Dans l'ancienne conception toute variation dans la formule des lois devait paraître signe d'erreur ; dans la nouvelle conception, ce serait bien plutôt par l'absence complète de toute variation

que l'erreur se signalerait. Mais la science contemporaine, tout comme la science moderne, admet que ce sont les expériences, les faits, qui sont les juges en dernier ressort de toute formule. Avant tout il faut soumettre la formule aux faits, la régler sur eux, les serrer d'aussi près qu'il est possible, en laissant le moins de place possible aux initiatives propres de l'esprit. Et par conséquent ni l'invariabilité ni la variabilité ne constituent plus présomption de vérité ou d'erreur. C'est l'expérience, et l'expérience seule, qui permet de les discerner.

Cependant il ne faudrait pas croire que la science contemporaine, en substituant au vieux type du rigide dogmatisme mathématique pour se représenter des caractères des lois, le type nouveau plus souple, plus plastique de la vie ait abouti à cette conclusion radicale et absolue qu'énonçait déjà le vieil Héraclite : tout change, tout coule, πάντα ῥεῖ. Car ce serait alors la dissolution de la pensée et la ruine de la science. La science contemporaine, tout comme la philosophie ancienne et comme la science moderne, reconnaît certains points fixes, affirme, ou postule sans les affirmer, certaines lois fixes autour desquelles toutes les autres peuvent naître et évoluer. Tout est en évolution, mais il faut qu'il y ait des lois selon lesquelles l'évolution se produit, ou autrement l'évolution même n'offrirait plus aucun sens à la pensée, ce ne serait plus qu'une danse sans ordre de poussières insaisissables ; tout est en devenir, mais pour qu'il y ait science il faut qu'il y ait des règles selon lesquelles le devenir devient. Or, les sciences existent, c'est un fait, il y a à cette heure des milliers de livres de mathématiques, d'astronomie, de physique, de chimie, d'histoire naturelle, de biologie, qui, composés par des quantités d'auteurs différents, dans tous les pays du monde, écrits dans les langues les plus diverses, disent tous à peu près les mêmes choses ou du moins sont d'accord sur une quantité énorme de faits, de lois, de formules ; ces livres enfin sont lus, compris, par des millions de lecteurs, vérifiés par un grand nombre, et ainsi est constitué un ensemble merveilleux d'esprits unis dans un accord unanime. Si ce fait qui est, à vrai dire, le fait *scientiste*, le fait de l'existence de la science, peut être regardé comme illusoire, il faut le ramener à une rencontre spirituelle toute fortuite et nous

expliquer comment il se fait qu'il n'y ait qu'une certaine catégorie de livres capables de réaliser cet accord entre les hommes, comment il se fait que ni les livres d'imagination, ni même ceux d'histoire, ni ceux qui traitent des arts, ni ceux qui vantent un système politique, ni ceux qui professent une métaphysique, ni ceux qui enseignent les dogmes d'une religion, ne parviennent à engendrer un pareil accord. C'est ce fait de l'accord universel et incontestable des esprits qui fait de l'ensemble des propositions et des raisonnements incontestés et universellement admis un genre à part parmi les pensées de l'humanité. C'est ce genre qu'on appelle *science*, auquel la langue de nos contemporains a donné exclusivement ce nom et qui le mérite. Car chaque genre bien distingué doit avoir son nom, que l'on doit lui réserver et sous lequel on ne doit désigner rien d'autre si l'on ne veut pas tomber dans la confusion.

Donc la science existe, et, puisqu'elle existe, ses conditions d'existence doivent être réalisées. Or, ces conditions d'existence étant quelques points fixes, quelques axes fixes, on ne peut les lui dénier. A vrai dire, les théories évolutionistes ont bien moins nié l'existence des lois véritables, la qualité intrinsèque de la fixité attachée à toute loi essentielle, qu'à diminuer le nombre des lois, et, ce faisant, elles ont suivi les règles économiques qui ont présidé à toute organisation intelligente des choses de la pensée, elles ont obéi aux prescriptions de tous les savants, de tous les philosophes antérieurs. *Entia non sunt multiplicanda.*

Et en dehors même de ces grandes lois, il existe dans la science un nombre assez grand de points acquis sur lesquels depuis des siècles on ne peut observer la moindre variation. Les lois du levier ont-elles changé depuis Archimède, et le principe qui porte le nom du physicien de Syracuse n'est-il pas encore la base de toute l'hydrostatique ? On ne voit pas non plus que les lois de la réflexion de la lumière et de la chaleur aient changé depuis que le même Archimède enflammait à l'aide de ses miroirs la flotte qui assiégeait sa patrie. Les certitudes morales paraissent avoir subi une mobilité incessante, cependant faudrait-il chercher bien loin pour découvrir sous ces flots mouvants une ossature immuable et comme des axes qui ne chan-

gent pas ? Où voit-on que le mensonge entre hommes du même groupe et participant à une même œuvre n'ait pas été condamné ? Se trouve-t-il ou s'est-il trouvé un pays d'hommes, peuple, tribu, horde ou bande de brigands où il n'y ait eu des règles sociales, des lois, une autorité, des sanctions ? Si on voulait moins s'attacher à considérer les différences de surface et pénétrer plus avant, on serait au contraire surpris des ressemblances morales qui forment comme l'ossature de l'humanité. Car le Fuégien qui mange son père devenu trop vieux observe à sa façon le quatrième commandement du Décalogue. Il se trompe sans doute dans la manière, mais il n'obéit pas moins à la même loi. Les changements dans les formulaires ne prouvent pas toujours autant de variabilité qu'on croirait. Car, pour exprimer les mêmes choses, ne faudra-t-il pas changer toutes les formules si les expressions viennent à changer de sens ? Et la preuve qu'il y a entre les hommes quelque chose de stable, de commun, c'est qu'ils s'entendent. Malgré le temps, malgré la distance, malgré les différences de civilisation, nous comprenons le langage des Assyriens, des Étéens, des Égyptiens, comme celui des Cafres, des Papous, des Hottentots, des Boschimans et des Mincopies. Nous déchiffrons les cunéiformes, les hiéroglyphes et les inscriptions mexicaines et péruviennes. Le code d'Hammourabi, vieux de plus de quatre mille ans, ne nous déconcerte pas plus qu'un livre chinois contemporain. Dans toutes ces langues, dans tous ces textes, à travers toutes ces civilisations nos retrouvons les mêmes essentielles manières de penser, de raisonner, de sentir même et d'agir. On s'est étonné, à partir du XVIe siècle, quand on avait une idée un peu étroite de l'humanité, de voir combien les hommes différaient les uns des autres. De là sont nés les *Lettres Persanes*, les *Contes de Voltaire* et tant d'autres écrits. Mais après avoir enfin fait le tour du monde, au XXe siècle, nous sommes au contraire étonnés de voir combien l'humanité se ressemble. Et pour nous en tenir aux lois purement intellectuelles, toutes les langues nous font voir chez tous les hommes les notions de quantité, de nombre, de qualité, rapportées à des sujets, d'actions produites par des agents. Toutes les idées qui constituent le fond essentiel de nos sciences et de notre métaphysique, quantité, qualité,

attribution, causalité, se retrouvent donc chez tous les hommes, qu'ils soient séparés de nous par des milliers de lieues ou par des milliers d'années. Et vraiment on peut constater et on a le droit de dire qu'il y a un esprit humain.

Il n'est pas jusque dans les divergences où l'on ne puisse saisir la communauté d'esprit. Les erreurs reconnues pour telles n'étaient pas totalement erronées, nous voyons et nous comprenons très nettement pourquoi, dans l'état d'esprit où étaient ceux qui les ont commises, avec les données qu'ils possédaient, ils ne pouvaient presque pas s'empêcher de les commettre. Ainsi Mariotte, en écrivant la formule $\frac{V}{V'} = \frac{P'}{P}$ enregistrait fidèlement le résultat de ses observations pour les gaz et les pressions qu'il avait pu observer ; on a découvert plus tard que la formule n'était pas exacte pour tous les gaz et pour toutes les pressions, mais elle demeure exacte pour la grande majorité des gaz, si bien que, pratiquement, elle sert encore à beaucoup de calculs et de prévisions. Mariotte, à vrai dire, ne s'est trompé ni sur les faits observés, ni sur leurs rapports, la formule seulement n'a pas toute l'extension qu'il avait cru pouvoir lui attribuer. Il n'est pas jusqu'à la fameuse et universelle erreur de l'inexistence des antipodes qui ne soit beaucoup moins scandaleuse que ne l'a cru en particulier John Stuart-Mill. Car, en niant l'existence des antipodes, nos ancêtres ont raisonné exactement comme nous le ferions à leur place si nous partions des mêmes données. Pour eux, comme pour tout observateur dont l'expérience serait limitée à une partie d'un seul hémisphère, la pesanteur apparaissait comme une force agissant de haut en bas, c'est-à-dire du zénith au nadir. Par conséquent, ils ne concevaient pas que des corps pussent se tenir de l'autre côté de la terre sans tomber, ils ne pouvaient pas plus le concevoir que nous ne pouvons nous imaginer que d'autres hommes puissent se tenir la tête en bas et les pieds en l'air de l'autre côté du plancher sur lequel nous nous trouvons. Ils pensaient donc exactement comme nous. Quand, à la suite des voyages autour du monde, les données eurent changé, quand Magellan et Sébastien del Cano eurent passé de l'autre côté de la terre et qu'ils eurent vu le haut et le bas se déplacer avec eux et la pesanteur toujours s'exercer perpendiculairement

à la normale des eaux, il fallut bien admettre la possibilité des antipodes, puisqu'ils existaient, et rectifier en conséquence la notion de la pesanteur.

Et nous arrivons ainsi à cette conclusion : l'esprit humain universel est beaucoup moins divergent qu'on ne le croit et qu'on ne le dit, il n'est pas contradictoire, il s'accorde avec lui-même, il y a un patrimoine de principes communs à tous, il y a un acquis scientifique qui s'accroît sans cesse, et l'assentiment social peut fournir une caution valable à la légitimité de la certitude individuelle.

La société peut encore servir d'une autre façon, et en apparence toute contraire, à éprouver la valeur de nos certitudes. C'est par la critique que les autres hommes font subir à nos convictions, par les objections qu'ils s'efforcent de leur opposer. Les critiques de Pouchet ont servi autant à établir la vérité des inductions de Pasteur que les adhésions les plus enthousiastes. Car par cela même qu'une proposition résiste aux assauts de la critique, elle fait preuve d'une force interne qui mérite considération. Le fait seul de n'être point détruite par l'opposition et de conserver des partisans dénote cette force interne. Mais ce n'est là qu'une présomption. Cette présomption devient une preuve lorsque la proposition combattue peut découvrir les erreurs de fait ou les paralogismes contenus dans la critique. Chaque défaite de la critique crée en faveur de la conviction une présomption de plus. Et toute critique nous force à vérifier de plus près nos expériences, à les simplifier, à les rendre plus extensives, partant plus probantes, à rectifier nos raisonnements et nos calculs, à rendre enfin nos expositions de plus en plus simples et claires. Ce n'est pas seulement au poète que les ennemis sont utiles, mais au savant et au philosophe. Et, l'appliquant à cette persécution pour la vérité, on ne fausse pas, on approfondit la parole évangélique : *Beati qui propter justitiam persecutionem patiuntur.*

VI

Nous pouvons enfin, semble-t-il, ramener à quelques formules toutes les cautions dont la certitude peut s'étayer, toutes

celles qui suffisent, réunies ou séparées, selon les cas, à la rendre légitime :

1. Et d'abord la cohérence intérieure, l'absence de contradiction qui rend la proposition possible ; — c'est là une condition purement négative qui ne donne lieu à aucune certitude définie, à aucune proposition ferme ;

2. Puis, l'enchaînement nécessaire qui, à partir de certaines données premières, par l'intermédiaire d'idées claires et distinctes, exige sous peine d'absurdité la position de certaines conclusions. — Il y a là des propositions vraies, mais d'une vérité plus formelle que réelle, logique et non pas ontologique. Ces propositions demeurent hypothétiques ;

3. En troisième lieu, l'accord de la proposition hypothétique avec l'expérience, l'expérience établit que le possible est réalisé. — Il y a là vérité de fait, vérité réelle, proposition catégorique ;

4. Viennent enfin les deux formes de la confirmation sociale :

a) Par la conquête de l'assentiment social ;

b) Par la résistance au dissentiment social.

Toutes les certitudes doivent satisfaire à la condition 1 ; toutes ont besoin de s'appuyer sur la condition 4 ; les vérités mathématiques sont soumises en outre à la condition 2 ; et toutes les autres vérités à la condition 3. Quelques métaphysiciens, Descartes, par exemple, et Spinoza, et Kant dans sa *Critique* les a suivis, avaient fait encore de la condition 2 la condition essentielle de la métaphysique ; la plupart, avec Leibnitz et probablement saint Thomas, ont soutenu que la métaphysique était également soumise à la condition 2 pour ce qu'il y a en métaphysique de démonstration nécessaire et à la condition 3 pour ce qu'il y a en métaphysique de vérité correspondant à une réalité existante.

Telles sont les conditions de la certitude légitime. Quand elles sont groupées comme il faut, c'est-à-dire comme elles le requièrent elles-mêmes, elles sont suffisantes pour garantir la légitimité de l'état certain. Cette suffisance exerce même sur l'esprit une sorte de domination et d'empire. A ne pas nous incliner devant elle nous sentirions en nous les mouvements fâcheux de la rébellion, une impatience ou un amour exagéré

de l'indépendance. Une sorte de majesté impérieuse et douce exige que nous nous conformions à elle, que nous nous laissions faire par elle. C'est en la suivant, en renonçant à ce qui contre elle monte parfois du fond de nous-mêmes, que nous nous trouvons. Vraiment. Nous entendrions, si nous n'obéissions pas, ces « reproches secrets de la raison », dont nous parlait Malebranche, et nous nous sentirions humiliés et perdus, « car la raison nous commande plus impérieusement qu'un maître, puisque, en désobéissant à ce dernier, on est malheureux, mais en désobéissant à la raison on est un sot ». Et nous pouvons sans doute nous résoudre à être des sots et nous rebeller. Nous n'en sommes pas moins des sots. Nous le sommes plus encore quand nous cherchons à nous duper nous-mêmes et à nous persuader que c'est par génie que nous cherchons la sottise, que c'est par raison que nous renonçons à la raison. C'est ce que font tous ceux qui raffinent par trop sur la certitude et qui, de peur de se tromper, cherchent la certitude de la certitude, le critérium du critérium, la marque de la marque, et ainsi à l'infini. Ils se suicident de peur de mourir.

VII

Nous ne voulons pas nous suicider. Nous voulons vivre, et pour cela nous conformer aux lois de la vie. La vie vaut parce qu'elle est. La certitude de même. Nous sommes certains, nous savons que nous le savons, et cela suffit. Et quand nous sommes certains, nous affirmons être dans le vrai. Le vrai, c'est ce dont nous sommes certains ; le faux, c'est ce qui contredit ce dont nous sommes certains.

Pouvons-nous, en dehors de la certitude, acquérir quelque autre marque de la vérité de nos pensées? Y a-t-il un critérium de la certitude qui mérite d'être appelé un critérium de la vérité ? Nous pouvons discerner l'état psychologique de certitude des autres états où peut se trouver l'esprit vis-à-vis d'une proposition, et en particulier de l'opinion et du doute ; nous avons des motifs qui nous permettent de discerner la certitude légitime ; ces motifs ou bien d'autres, si ceux-ci ne le font pas,

forment-ils comme le pont qui nous permettra d'atteindre la réalité et de la confronter avec notre pensée certaine pour garantir que notre certitude équivaut bien à la vérité ?... C'est cette question, soigneusement mise à part de la question de la certitude, qu'il nous faut maintenant tâcher de résoudre.

Remarquons d'abord que pour la poser comme nous venons de le faire, d'accord, semble-t-il, avec toutes les philosophies, il faut distinguer l'état psychologique de certitude, sa légitimité logique même, de la valeur ou de la portée métaphysique de cet état. Sommes-nous certains ? C'est la question psychologique. A quelles conditions aurons-nous le droit de nous dire légitimement certains ? C'est la question logique. Nous les avons résolues toutes les deux. Il semble bien qu'il doive s'en poser une troisième. Comment pouvons-nous concevoir que notre certitude même légitime qui, après tout, n'est qu'un état de notre esprit, correspond à une réalité distincte de notre esprit ? C'est la question métaphysique. Il semble que si nous refusons de la poser, nous demeurons dans l'équivoque et nous ne pouvons donner aucune portée objective à nos certitudes. Il semble donc que nous soyons obligés de la poser et de la résoudre, soit en affirmant, soit en niant la possibilité, pour l'esprit, de confronter ses pensées avec le réel ? Et dans le premier cas, c'est le dogmatisme, le réalisme qui est le vrai ; dans le second, c'est le subjectivisme et le criticisme. — Mais il se pourrait aussi qu'il n'y eût là qu'une apparence de question, un pseudo-problème que des abus d'abstraction, ou des erreurs de langage auraient seuls permis de poser. On connaît en mathématiques des énoncés de problèmes impossibles. On y peut montrer l'absurdité impliquée dans les données. Toutes les questions, par cela même qu'on les pose, ne sont pas de vraies questions, autrement on pourrait se demander si la vertu est un gaz. Et alors même qu'on en croit comprendre aisément les termes, il se peut qu'on ne les entende pas. Il faut donc et avant tout bien se rendre compte des termes de la question.

Telle qu'elle est posée par tous les modernes, à commencer par Descartes, telle en particulier que Kant l'a posée avec une clarté parfaite, à la suite de tout le développement moderne des théories de la certitude et de la vérité, la question se ramène

à ces termes : La connaissance étant le rapport entre le connaissant et le connu, entre le sujet et l'objet, entre l'esprit et les choses, il s'agit de découvrir l'intermédiaire par où le sujet a pu entrer en communication avec l'objet, par où l'esprit a pu s'emparer des choses pour les penser ou bien par où les choses ont pu entrer dans l'esprit. On part donc d'un rapport dans lequel on saisit deux termes, on distingue ces deux termes ; comme ils ont dans le rapport une fonction dissemblable, on les déclare hétérogènes, et après les avoir ainsi différenciés, on demande comment ils peuvent s'assimiler. On fait plus encore : par un jeu d'imagination facile, spontané et tout à fait d'accord avec nos tendances psychologiques les plus naturelles, on se représente le rapport sous une image spatiale, celle d'une ligne, les deux termes deviennent les deux bouts de la ligne, le sujet et l'objet sont donc aux deux bouts, puis, ces deux abstractions une fois posées, on se demande comment l'entre-deux a pu exister, comment l'objet, par définition extérieur au sujet, peut entrer dans le sujet. Et on affirme avec force que, quiconque n'admet pas que l'objet est extérieur au sujet et s'impose du dehors à ce sujet est par là même un subjectiviste, un misérable criticiste, un agnostique, un sceptique. De la dyspepsie dans la bradypepsie, ainsi que parlait ce vénérable M. Purgon.

Mais qui ne voit que c'est en posant ainsi le problème qu'on affermit au contraire le subjectivisme, qu'on le rend invincible et même tout à fait inattaquable ? Car c'est précisément accepter de poser la question ainsi que Kant l'a posée. Et tout l'art de Kant a précisément consisté à poser la question de telle manière qu'une fois posée ainsi toutes les conclusions de la *Critique de la Raison pure* suivaient nécessairement. Et il est d'autant plus étrange que les hommes, les dialecticiens, je n'ose vraiment pas dire les penseurs, qui acceptent ce point de départ, soient les mêmes hommes qui prétendent se rattacher aux pures traditions scolastiques. Mais ce ne sont pas les scolastiques qui ont ainsi violemment séparé le connu du connaissant, ce sont les philosophes modernes, à commencer par Descartes. Et Kant, quand il combat le dogmatisme de la chose en soi, a bien plus en vue Spinoza que saint Thomas. Et après tout pourquoi

ne pourrait-il pas se faire que Kant eût raison contre une certaine métaphysique si c'est contre une métaphysique fausse ? Toute métaphysique, serait-elle donc condamnée par là ? Et déclarée purement subjective toute sorte de connaissance ? Mais avant tout si nous voulons comprendre Kant, replaçons-le dans son milieu historique, après Berkeley qui lutte contre le matérialisme de Hobbes et le mécanisme cartésien, après Hume qui lutta contre le spiritualisme cartésien et contre le substantialisme de Spinoza, après Leibnitz et Wolf qui déclaraient le monde formé d'un nombre infini de substances impénétrables les unes aux autres. La question du monde extérieur très nettement posée pour la première fois par Descartes, en séparant de l'esprit au moins un des objets de la connaissance, en faisant de l'étendue par nature hétérogène à l'esprit l'essence même des corps, a habitué la pensée philosophique à dissocier complètement l'objet du sujet. Et de même que les corps apparaissent comme extérieurs à l'esprit, de même les autres objets connus ont été regardés comme extérieurs au sujet connaissant. Et les objets de la connaissance ayant été ainsi séparés du sujet par leur nature, extériorisés même par le jeu d'imagination spatiale déjà signalé, n'ont pu dorénavant être atteints de façon intelligible par le sujet. Car il est évident que se demander comment deux êtres extérieurs par définition l'un à l'autre ou même simplement tout à fait hétérogènes peuvent communiquer entre eux, c'est se demander comment on peut unir deux choses qui par essence ne sont et ne peuvent être que séparées.

Aussi voit-on bien que toutes les tentatives pour établir un passage entre le sujet et l'objet ainsi séparés ont échoué. Un critère de la vérité ne peut être que pris dans l'objet ou dans le sujet. Si le critère est emprunté à l'objet, le problème se pose pour le critère, partie de l'objet, comme pour l'objet lui-même ; si le critère est emprunté au sujet, le problème se pose encore de savoir si le critère, partie du sujet, correspond avec l'objet. Le fleuve est trop large, il a été trop profondément creusé pour qu'aucun pont puisse relier les deux rives. Que si l'on voulait essayer d'un critère emprunté à la fois au sujet et à l'objet, ce serait supposer d'emblée resolue dans ce critère la

question même que l'on voulait résoudre par lui. Tous les ponts tournent sur eux-mêmes et ne peuvent que revenir à la rive d'où ils sont partis.

C'est qu'en effet, si le concept d'une chose en soi peut offrir un sens, si de même on peut concevoir un sujet en soi, le concept d'un objet qui serait en même temps en-soi et objet de la connaissance est nettement contradictoire, de même que le concept d'un sujet de la connaissance qui serait en même temps considéré connu en-soi. Car dire : *objet de la connaissance,* c'est dire: *connu ;* et dire : *sujet de la connaissance,* c'est dire: *connaissant.* Or, il est de toute évidence que le connu en tant que connu n'est pas en-soi puisqu'il est en tant que connu ; et il est tout aussi évident que le connaissant, en tant que connaissant n'est pas en-soi puisqu'il est en tant que connaissant. Il n'y a pas de connu sans connaissant, ni de connaissant sans connu. Les deux termes sont corrélatifs. Nous ne connaissons et nous ne pouvons connaître les êtres que dans la connaissance que nous en avons et non pas dans leur être intime, nous les connaissons tels que nous les connaissons, et dire qu'on peut les connaître autrement, c'est dire qu'on les connaît comme on ne les connaît pas, ce qui paraît bien être la plus évidente des absurdités.

On dira que c'est là du subjectivisme. En aucune manière, et nous allons bien le faire voir. Que c'est du relativisme. Peut-être. Mais un relativisme de la connaissance et non pas un relativisme des êtres, un relativisme logique, non un relativisme ontologique ou métaphysique. Toutes nos connaissances peuvent être relatives, et nous croyons qu'on peut démontrer que toutes le sont sans que tous les êtres soient relatifs. Mais nous pensons que c'est avoir peur des mots que de ne pas vouloir reconnaître la relativité de toute notre connaissance.

Il faut bien d'abord que chacune de nos propositions soit relative à l'objet ou à l'être et que, le représentant par des synthèses de concepts, par des assemblages de signes verbaux, on reconnaisse que ces synthèses de concepts, ces assemblages de signes verbaux n'ont de valeur que par leur relation avec cet être qu'ils représentent, mais qu'ils ne sont pas. Et, par contre, les propositions, par cela même qu'elles ne sont pas

les êtres qu'elles représentent, sont relatives à nous, à nos facultés de connaître. C'est ce que reconnaissait toute la scolastique quand elle disait : *Perceptum est in percipiente per modum percipientis,* le soleil ne vient pas voyager dans mon âme quand je pense à lui, mes concepts ne se pétrifient pas quand je pense à une pierre, ils ne se déifient pas quand je pense à Dieu.

VIII

Mais si toute issue nous est fermée pour atteindre les objets, si notre connaissance est ainsi relative à nous, que pouvons-nous donc connaître et que vaut notre connaissance? N'est-elle pas purement subjective, et n'avait-on pas raison tout à l'heure d'identifier subjectivisme et relativisme ?

Nous sommes au nœud du problème, et il n'est pas interdit d'espérer de le résoudre.

Remarquons d'abord que de ce que notre connaissance est relative à nous, il ne s'ensuit pas que toute issue nous soit fermée pour atteindre les objets, car la connaissance a toujours deux termes, le connaissant et le connu, et qu'elle ne s'entendrait pas plus privée du connu que privée du connaissant, le sujet et l'objet lui sont tous les deux également indispensables, puisqu'elle est précisément constituée par leur relation. Et peu importerait même que le connu ne fût qu'une modalité du connaissant, que l'objet, selon la thèse idéaliste, ne fût qu'une position du sujet, car par cela seul que l'esprit établit une distinction entre le sujet et l'objet, il distingue deux réalités, modales au lieu d'être substantielles, mais réalités cependant et qui suffisent à laisser le problème aussi peu résolu pour l'idéalisme, pour le subjectivisme que pour le plus déterminé dogmatisme. Car le problème étant celui-ci : Comment deux termes différents peuvent-ils entrer en relations ? il y a autant de difficulté à le résoudre par rapport à deux modes que par rapport à deux êtres différents. L'idéalisme et même le subjectivisme ne reconnaissent pas que les objets sont, mais il faut bien qu'ils reconnaissent que des objets sont posés. Le dog-

matisme peut avoir de la peine à établir que ces objets posés sont réels, mais le subjectivisme doit avoir bien plus de peine encore à expliquer comment le sujet, tout en demeurant purement sujet, se voit contraint par sa nature de sujet à se donner des objets. Admettons qu'il soit difficile d'établir comment le porte-plume que j'ai dans la main peut être immatériellement représenté dans mon esprit, mais qui ne voit qu'il est encore bien plus difficile d'expliquer comment mon esprit immatériet peut se matérialiser dans mon porte-plume ? Aucun raffinemenl de métaphysique subtile ne résoudra le problème, parce que, pour le résoudre, il faudrait faire évanouir un des termes, et que si l'un des deux s'évanouissait, il n'y aurait plus de problème. Le dualisme de la connaissance est un fait inhérent au fait même de la connaissance. Ceux que ce dualisme scandalise s'efforcent de le faire disparaître par des artifices de dialectique, mais chassé d'un des plans de notre pensée, le dualisme se retrouve dans un autre plan, toujours le même, toujours aussi irritant, toujours aussi scandaleux, pour ceux du moins qu'il scandalise. Du plan métaphysique de l'être il passe dans le plan logique du connaître, et si on essayait encore de le dissoudre, on dissoudrait la connaissance elle-même. L'esprit devrait se résigner à ne plus porter aucun jugement.

On voit donc que notre relativisme ne risque pas de nous conduire au subjectivisme. Au contraire, il nous force d'en sortir.

Car loin d'être scandaleux à nos yeux, le dualisme, c'est-à-dire au vrai, l'objectivisme de la pensée, en est au contraire une condition. Et c'est bien mal connaître l'esprit que de se scandaliser de lui voir ainsi unir des termes qui ne prennent à ses yeux de valeur que par cette liaison, que par cette relation. Car toute connaissance est par essence une synthèse qui soude, pour ainsi dire, par certains de leurs éléments représentés clairement, des ensembles dont un grand nombre d'autres éléments ne sont représentés que confusément. Toute notion d'être réel a ainsi comme une photosphère lumineuse, puis des nuances confuses qui, peu à peu, en passant par une pénombre, finissent par former un noyau qui demeure tout entier dans l'ombre. C'est par les photosphères que s'opèrent les synthèses de

l'esprit. Ainsi, dans la plus simple des propositions : *Dante fut exilé,* les deux termes *Dante* et *exilé* ne sont connus qu'en partie, nous ne savons pas tout de Dante, nous ne connaissons pas tout ce qui peut constituer l'épreuve d'exil, et enfin quand nous donnons à cette proposition son sens objectif à l'aide de la copule : *fut,* nous ne savons pas non plus quels furent dans tout leur détail tous les événements et tous les sentiments qui par leur assemblage firent la réalité de l'exil de Dante. Et à l'analyse nous retrouverions dans chacune de nos conceptions une complexité semblable. Ce que nous connaissons, ce sont moins les termes que les relations entre termes.

Cependant nous atteignons l'existence de ces termes. Et d'abord nous les sentons être : nos yeux, par-delà la claire lumière des notions, aperçoivent les pénombres et saisissent le réel dans le noir même, comme nous éprouvons l'invisible dans les ténèbres, comme nous sentons qu'une corde que nous tenons dans nos mains se prolonge au-delà de notre prise. Il y a là toute une catégorie de faits de conscience, qui sont des sensations à l'état larvé, pourrait-on dire, comme les sensations sont des notions à l'état non débrouillé, et tout psychologue un peu attentif pourra se rendre compte de l'existence constante de pareils états. L'habitude et leur extrême imprécision nous empêchent de les remarquer d'ordinaire, ils n'en constituent pas moins le noyau obscur d'où émergent tous nos autres états de conscience, plus distingués et plus clairs. C'est dans ces régions que gît le subliminal de M. Myers, et que se trouve le subconscient. C'est le domaine des perceptions obcures d'où sourdent peu à peu comme d'un abîme les représentations les plus lumineuses de l'esprit. Par-delà nos jugements, par-delà nos idées, par-delà nos sensations, nous nous sentons environnés de relations innombrables, impliqués dans des combinaisons dont nous ne saisissons que quelques traits, notre pensée vit dans une atmosphère qu'elle paraît faire évanouir en l'éclairant par la réflexion, mais sans laquelle cependant elle ne pourrait pas vivre. On pourrait à ce propos rappeler, quoique dans un sens tout opposé, la comparaison de Kant : La colombe légère qui prend son vol à travers les airs s'imagine qu'au-delà de l'atmosphère elle pourrait s'ébattre plus aisément, mais

quand elle essaie de franchir les limites aériennes, elle retombe et meurt d'asphyxie.

En dehors de tous ces cas qui ne déconcerteront que des philosophes peu au courant des recherches psychologiques contemporaines, nous pouvons du moins citer un cas qui, celui-là, ne pourra surprendre personne. C'est le cas si simple, si commun du souvenir. — J'étais, il y a sept semaines, en Hollande, et j'entendais l'orgue de Harlem ; il y a dix minutes, je ne pensais pas à cette audition, et il y avait peut-être plus de quinze jours que je n'y avais pas du tout pensé. Voici maintenant que le souvenir est revenu et, avec lui, une masse assez grande de notions qui pourraient s'ordonner en connaissances. J'en prends une seule : la cathédrale de Harlem, déshonorée comme celle de Rotterdam par les bancs de bois qu'y ont aménagés les calvinistes, m'a fait porter ce jugement que le protestantisme a été néfaste à l'art architectural. C'est une connaissance qui me revient avec le souvenir de ma visite à Harlem. Il est donc bien clair que j'ai maintenant dans ma pensée des notions que je n'avais pas durant mon oubli. Il est non moins clair que ces notions sont distinctes de la pensée momentanée au milieu de laquelle elles apparaissent, qu'elles ne constituent qu'en partie; je ne puis douter enfin, puisque j'ai le souvenir et que c'est en cela précisément qu'il consiste, que ces notions dont je me souviens sont des états réels de mon être. J'expérimente donc ici un réel (un passé) représenté dans ma pensée présente. Que la représentation ou la pensée puisse atteindre du réel, c'est donc ce qui me paraît prouvé par là. Et ici ce n'est pas ma pensée présente qui objective ma représentation, qui la construit dans le passé, c'est le passé au contraire qui se reconstruit dans le présent. Et nous sentons cette reconstruction s'opérer en nous. Les états du passé émergent, pour ainsi dire, du fond du présent comme les tanches du fond de l'eau dans le *Héron*, de La Fontaine. Tout notre effort ne va qu'à agir sur tout nous-même pour que reviennent ces souvenirs, pour qu'ils réapparaissent dans leur pure spontanéité, pour que rien d'étranger ne vienne se mêler à eux et les altérer, pour que leur ensemble soit continu et complet. Nous éprouvons, là, nous expérimentons l'objecti-

vité de la pensée comme dans le cas privilégié d'une expérience unique. Dans le cas de la sensation, l'objectivité de la pensée provient de la passivité où nous sommes vis-à-vis des formes, des résistances, des couleurs, des sons, des odeurs, des saveurs, mais ces sensations ne portent aucune autre marque qui permette de les aliéner de la pensée présente, car elles sont cette pensée même, puisqu'au moment où elles sont senties, elles occupent le champ entier de l'esprit. Mais, dans le fait du souvenir, le remémoré, outre la passivité, apporte en lui-même, avec la marque du passé, le témoignage de sa distinction avec la pensée présente, il n'occupe pas le champ entier de l'esprit, puisque, pour qu'il y ait vraiment souvenir, il faut que le moi reconnaisse et s'attribue le souvenir. En fait donc, par expérience, la pensée présente peut atteindre des pensées distinctes d'elle-même, de véritables objets.

Mais il faut aller plus loin et dire que la pensée présente, momentanée, ne peut se suffire seule, que la pensée véritable est constituée par une série de moments qui, distincts dans le temps successif, ne prennent un sens, ne constituent par conséquent une pensée véritable, qu'à la condition de former un tout. Car isolez les unes des autres les syllabes de la phrase précédente : « la...pen...sée...pré...sen...te...mo...men...ta...née », etc., réduisez ainsi chaque syllabe à une simple sensation sonore et supposez que chacune d'elles disparaisse entièrement de l'esprit à mesure qu'elle est prononcée pour faire place à la sensation sonore de la syllabe suivante, il est évident qu'il n'y aurait plus ni phrase, ni proposition, ni pensée. Toute pensée est constituée par une synthèse, le sens se forme par des assemblages d'éléments par eux-mêmes insignifiants. Si l'on monte un peu au-dessus de la sensation, on verra de même qu'un mot ou un concept isolés, bien qu'ayant par eux-mêmes quelque signification, ne voient leur sens se préciser, se déterminer, devenir vraiment significatif que lorsqu'ils viennent prendre place dans la parole extérieure ou dans le discours interne de l'esprit. Et ainsi chaque élément représentatif ne vaut que par sa relation avec tous les autres éléments de la représentation. Mais, comme la conscience présente ne se représente jamais à la fois qu'un tout petit nombre d'éléments, si le sujet, comme doivent le sou-

tenir les phénoménistes et comme l'affirme Hume, se restreint à la conscience présente, si l'objet est tout ce qui serait hors de cette même conscience, il faut ou que le phénoménisme se résigne à ne rien entendre, à ne rien comprendre, à ne jamais penser que par fragments non liés, ou bien qu'il avoue que la pensée subjective présente ne s'entend, ne se comprend, n'existe à vrai dire qu'en tant qu'elle se relie à des éléments objectifs passés ou futurs, qui vont être ou qui viennent d'être. L'objet ici n'est pas donné dans le sujet, il lui est nécessaire, tout à fait indispensable. Pas de sujet sans objet. L'autre de la pensée présente, l'objet, expérimenté dans le souvenir, est la condition nécessaire de l'existence de toute pensée.

Or, il faut que le sujet se réduise à la pensée présente, comme le disent hardiment les phénoménistes, ou qu'il la dépasse. Dans le premier cas, nous venons de le voir, le sujet ne se suffit pas, il a besoin pour être, même comme sujet, d'autre chose que de lui-même, et cette autre chose ne peut être que l'objet, car, en dehors du sujet, il ne peut y avoir que de l'objet ; dans le second cas, le sujet a une existence en-soi et il devient alors lui-même un objet, se dédoublant et se redoublant pour trouver en lui-même par la réflexion à la fois le représentant et le représenté, la pensée présente et l'autre ou l'objet de cette pensée, nécessaire à son existence en tant que pensée.

Ainsi nous pouvons conclure : si la pensée présente est, l'autre de cette pensée, et qui lui est nécessaire, est aussi. L'autre de la pensée présente est l'objet. Donc l'objet est, l'existence de l'objet est aussi sûre, aussi certaine, aussi réelle que peut l'être l'existence de la pensée présente.

Mais si les éléments de pensée distincts de la pensée présente, bien qu'inexistants pour cette pensée au moment de cette pensée, existent et sont cependant, et si sans eux la pensée présente ne pourrait ni se compléter ni exister même à titre de pensée intelligible et comprise, il faut de toute nécessité que ces éléments soient indépendants de la pensée présente et qu'au contraire celle-ci soit sous leur dépendance. Ils ont ainsi tous les caractères du réel, ils existent, et on a besoin d'eux pour expliquer d'autres existences, sans eux ces existences ou n'exis-

teraient pas ou du moins ne seraient pas tout ce qu'elles sont. Ils sont des êtres et ils sont des causes. Car on appelle cause l'être dont l'existence rend raison d'autres existences ou d'autres modalités d'existence.

IX

Au point où nous sommes arrivés, nous voyons que l'état psychologique de la certitude ne peut exister et se maintenir qu'à la condition d'y faire entrer des éléments qui ne sont pas purement psychologiques, car il n'y a de purement psychologique que ce qui est directement atteint par la conscience : tout ce qui, hors de la conscience présente, est posé ou conclu est physique ou métaphysique ou tout ce que l'on voudra, mais n'est pas psychologique. La certitude psychologique ne peut donc se suffire à elle-même. Si elle était seule, elle n'existerait pas. Or, elle existe. Donc, toutes les conditions qu'elle exige existent, les conditions non-psychologiques ou objectives au même titre que les conditions psychologiques ou subjectives. La certitude, même psychologique, ne peut exister que par une solidité cohérente des éléments présents de pensée dont la condition existe, bien qu'elle ne soit pas actuellement pensée, c'est le conditionnement même de la pensée présente par ce qu'elle ne se représente pas actuellement qui fait sa solidité, qui lui donne sa portée, la certitude naît donc d'un rapport entre les éléments représentatifs présents et quelque chose d'existant, mais différent d'eux. La certitude n'existe qu'autant que le sujet est conditionné par un objet. La certitude psychologique n'existe qu'à la condition d'être vérité. Nous disions plus haut après une première inspection du sujet : Nous nous disons dans le vrai parce que nous sommes certains ; nous devons dire maintenant, après des analyses plus approfondies : Nous sommes certains, parce que nous sommes dans la vérité.

Ne nous faisons cependant aucune illusion : l'objet auquel nous sommes arrivés, bien que pouvant être dit existant, bien que même on puisse à bon droit lui donner le nom de cause, est bien loin d'avoir les propriétés de l'être métaphysique ou tel

du moins que les métaphysiciens dogmatistes ont coutume de le concevoir. Car l'objet des métaphysiciens, la chose dont ils croient avoir besoin est à la fois substance et cause ; substance, c'est-à-dire qu'il y a en lui un principe réel qui rend raison de la synthèse de ses attributs et de leurs modes divers ; cause, c'est-à-dire que, par sa propre et interne activité, il produit des effets soit en lui-même, soit en d'autres êtres. Or, l'objet que nous avons découvert est existant, mais n'a encore rien de substantiel ; il est condition, mais n'a encore rien de producteur. Nous ne savons pas s'il dure, nous ne savons pas s'il produit, s'il agit véritablement. Le subjectivisme, le psychologisme pur est ruiné, mais le phénoménisme ne l'est pas nécessairement par là. Nous savons que l'objet est, nous ne savons en aucune manière ce qu'il est.

Si l'on veut pousser plus loin, il faut nécessairement avoir recours à une méthode différente de celle que nous avons suivie jusqu'ici. Nous n'avons fait jusqu'ici que des analyses. Du donné, nous sommes allés aux éléments, aux conditions du donné. Si maintenant nous voulons découvrir ce que nous sommes en droit de dire de ces conditions en plus de leur existence, la classe d'êtres dans laquelle nous sommes en droit de ranger les objets, les qualités que nous pouvons leur attribuer, les effets que nous pouvons leur rapporter, il faut faire appel à d'autres méthodes. Car ici nous sortons du donné, de l'expérience et des analyses auxquelles elle donne lieu, nous cherchons, en partant d'éléments d'existence très simples, mais aussi ayant fort peu de compréhension, à retrouver des êtres complexes ; nous voulons reconstituer, à l'aide de quelques fragments, toute une inscription ; nous allons donc, au lieu de faire des analyses, constituer des synthèses. Nous ne le pouvons qu'à l'aide de raisonnements. Tous les résultats auxquels nous pouvons aboutir dépendent donc de la correction de nos raisonnements d'abord, de la valeur de nos principes ensuite. Nous sortons de la critique pour faire de la métaphysique.

Tous les raisonnements qu'ont faits les métaphysiciens pour déterminer la nature des objets de nos pensées reposent tous sur le principe de causalité et sur le principe de substance. — Tout effet suppose une cause ; or, nos représentations sont des

effets, donc elles ont des causes qui sont les objets ; les effets d'une cause ressemblent à la cause qui les a produits, donc les modes de nos représentations ressemblent aux qualités de leurs causes. — Toute qualité requiert une substance, donc les qualités des causes qui produisent nos représentations et leurs modes sont des attributs d'êtres substantiels : les corps, les esprits, Dieu. C'est ainsi que, par un jeu logique des plus faciles, les métaphysiciens aboutissent à peupler le monde de corps et d'esprits, à doter ces esprits et ces corps d'un nombre considérable de qualités, à placer enfin au-dessus de tous ces esprits et de tous ces corps dont l'ensemble forme la nature ou l'univers, un Être des êtres, qui porte en lui de façon éminente tout le réel et toutes les perfections des êtres, l'Éternel ou Dieu.

Quelle que soit la forme ou populaire ou savante que l'on donne à ces déductions, leur valeur est toujours la même. On croit, par exemple, avoir beaucoup fait pour atteindre l'objectivité des essences ou des qualités des choses quand on a longuement et très scientifiquement disserté sur la valeur de l'abstraction ; en réalité, on n'a pas fait un pas vers le réalisme, car on a montré la valeur de la science, mais non pas la valeur du dogmatisme. Tout le livre de M. Poincaré sur la *Valeur de la Science* peut s'entendre aussi bien dans le sens de l'idéalisme subjectif que dans le sens d'une métaphysique réaliste ou dogmatique. Que faut-il à la science pour être ? Uniquement des lois stables de la représentation. On objectera l'expérience et que la science n'existe que grâce au contrôle objectif des expériences. Mais l'expérience elle-même étant représentation, les succès des vérifications, les réussites expérimentales ne garantissent que l'existence des lois de l'esprit. Je ne crois pas qu'une science complète puisse s'achever, si elle ne s'appuie sur une métaphysique. C'est toujours, comme le pensait Descartes, dans la métaphysique que se trouvent les racines de la science, mais si la science, pour être complète, a besoin de principes qui lui garantissent la stabilité des lois et qui soient, par là même, d'un autre ordre que les lois scientifiques mêmes, rien ne prouve que la science positive, comme telle, ait besoin en outre, pour être, de supposer l'existence réelle des corps ou même des âmes. Supposé vraie l'hypothèse de Berkeley, rien ne serait changé à l'astronomie, à la

physique, à la chimie, ni à quelque autre science positive que ce puisse être.

Toutes les théories les plus objectivistes de l'abstraction, celles mêmes qui assurent que l'abstraction est fondée en réalité, a un *fundamentum in re*, que par suite le concept résultant de l'abstraction a une valeur de vérité par rapport aux êtres réels, me paraissent aboutir à une illusion dont leurs auteurs peuvent se convaincre eux-mêmes. Car ils professent que la sensation fournit les données premières sur lesquelles l'abstraction va s'opérer; puis, sous l'acte de l'esprit, parmi les données concrètes s'opère une sorte de discernement : tout ce qui était singulier, individuel, et fournissait les notes concrètes, situait la sensation à un moment de l'histoire et à un point donné de l'espace, et qui ne peut être que senti, s'efface, pour ainsi dire, et disparaît; seuls restent des éléments qui présentent des caractères susceptibles de répétition, capables d'être pensés indépendamment de toute singularité historique ou géographique; les premiers, qui fuient, paraissent moins importants; les seconds, qui restent, paraissent importants, essentiels même parfois. Ceux-ci ainsi conservés seuls, à l'exclusion des premiers, constituent l'idée abstraite, l'*ens rationis* opposé à l'*ens reale*. Mais l'être de raison, nous dit-on, l'idée abstraite n'en a pas moins son fondement dans le réel, car elle contient dans sa compréhension les qualités essentielles de l'être réel, celles qui se retrouvent toujours dans tous les êtres de même espèce. L'idée abstraite correspond à des qualités chez les êtres réels. Elle est l'effet dans l'esprit de ces qualités réelles; ces qualités sont donc ses causes et comme la cause produit toujours des effets semblables à elle, il y a assimilation de l'idée à l'être, l'idée ressemble à l'être et le reproduit pour nous.

Dans toute cette argumentation traditionnelle il y a deux parties : 1° une théorie psychologique et logique de l'abstraction; 2° une théorie ontologique. Or, si la première est non seulement plausible, mais solide et même la seule solide qui à la fois tienne compte des faits psychologiques et explique les faits et les certitudes scientifiques, il faut bien avouer que la seconde ne s'étaie même pas d'un commencement de preuve. Car ce qui est établi, c'est que le concept abstrait sépare des élé-

ments notionnels, qu'il groupe certains de ces éléments dont le groupement a le caractère de la constance dans la répétition, que l'on peut et que l'on doit même considérer ces concepts comme représentatifs d'essences ou de lois; mais ces essences, mais ces lois ont-elles quelque valeur en dehors de l'esprit et de ses représentations? Rien jusqu'ici ne peut l'établir. La psychologie ne nous en dit rien, et ne peut rien nous en dire. La psychologie nous découvre comment les concepts se forment, elle ne nous dit pas ce qu'ils valent. La logique va plus loin, elle nous renseigne sur leur valeur. Elle nous fait voir leur conformité avec les principes de la raison et avec l'expérience. Mais, comme nous le remarquions tout à l'heure, même la confrontation du concept à l'expérience ne nous fait pas pénétrer dans le domaine du réel, la logique ne nous renseigne et ne peut nous renseigner que sur la valeur logique des concepts, non sur leur valeur ontologique ou métaphysique. La logique nous montre que la certitude psychologique est légitime, elle ne nous donne pas la vérité.

C'est pourtant la vérité que nous cherchons. Or, s'il semble que la théorie de l'assimilation peut nous la fournir, c'est parce que cette théorie s'appuie sur les principes de la raison, le principe de causalité et son corollaire, le principe de l'effet semblable à la cause. Et peut-être que, ainsi que nous espérons le faire voir, tout l'essentiel de ce raisonnement est à retenir, mais il faut bien cependant ici reconnaître que, au moment où on nous dit que l'idée abstraite correspond à des êtres reels, on affirme précisément ce qui se trouve en question et ce qu'on n'a pas même tenté de prouver. Car ce sont précisément ces êtres réels que nous cherchons à atteindre, que nous n'avons pas encore atteints.

(*A suivre.*)

George FONSEGRIVE.

LE MOUVEMENT ABSOLU ET LE MOUVEMENT RELATIF

XIX

Nicolas Copernic et Joachim Rhaeticus.

Prise dans son intégrité, la théorie averroïste du lieu et du mouvement local n'était compatible avec aucun système astronomique autre que le système des sphères homocentriques. Le système de Ptolémée ne pouvait s'accorder avec une doctrine qui requérait l'existence concrète d'un corps immobile au centre de toute sphère céleste animée d'un mouvement de rotation et qui voulait que ce corps fût la Terre. Pour les partisans d'une telle doctrine, les excentriques et les épicycles ne pouvaient être que les productions insensées d'une folle imagination.

Mais les raisons qui leur faisaient concevoir une telle opinion des hypothèses astronomiques admises par les successeurs de Ptolémée n'étaient pas moins hostiles aux suppositions de Copernic ; que le Soleil fût entraîné par une orbite excentrique à la Terre, ou que la Terre décrivît autour du Soleil un cercle dont le Soleil n'occupait pas le centre, les principes soutenus par Averroès se trouvaient également condamnés.

Il fallait donc, pour que Copernic pût proposer sa nouvelle doctrine astronomique, qu'il rejetât la théorie du lieu et du mouvement soutenue par le Commentateur et par ses disciples En luttant avec persistance contre cette théorie, en discutant et ruinant les arguments par lesquels elle prétendait s'imposer, les Scotistes et les Occamistes se trouvaient avoir favorisé l'avènement de l'Astronomie nouvelle.

En dépit donc de la faveur que la Physique Averroïste retrou-

vait dans les Universités italiennes au moment où il les visita, Copernic devait nécessairement s'attacher aux propositions que les Parisiens avaient formulées au sujet du lieu et du mouvement.

Mais jusqu'où le réformateur de l'Astronomie allait-il suivre la voie tracée par les disciples de Jean Duns Scot, de Guillaume d'Occam et d'Albert de Saxe ?

Cette voie, il eût assurément pu la suivre jusqu'au bout.

Il eût nié, alors, que le repère immobile auquel le physicien rapporte tous les mouvements des astres fût un corps concret, réellement présent dans la nature ; il eût attribué à ce terme fixe une existence purement conceptuelle et abstraite ; puis, une fois son système astronomique construit, par la comparaison de sa théorie avec les faits, il se fût efforcé de découvrir dans la Nature des corps, doués d'existence actuelle, qu'il fût permis de regarder comme à peu près immobiles à l'égard de ce repère, fixe par définition ; des corps qui fussent susceptibles de fournir un terme *pratiquement* invariable ; auquel l'observateur rapporterait les mouvements sidéraux que le théoricien regarderait comme peu différents des mouvements absolus, seuls objets véritables de ses raisonnements.

Cette méthode est celle qu'avaient indiquée les plus profonds penseurs de l'École ; elle devait sembler bien difficile à comprendre et à suivre aux contemporains de Copernic, à ces hommes de la Renaissance, en qui la faculté de concevoir les choses abstraites s'était étrangement affaiblie. Des siècles allaient s'écouler avant que les physiciens retrouvassent les principes qu'avaient posés, au début du XIVe siècle, les Scotistes et les Occamistes, reprenant eux-mêmes la tradition de Damascius et de Simplicius.

Copernic ne suivit donc pas entièrement les indications données par la plupart des maîtres parisiens. Quelques-uns d'entre eux avaient marqué une route moins éloignée de la méthode averroïste et qui n'exigeait pas, de ceux qui la voulaient parcourir, un sens de l'abstraction aussi aiguisé. C'est cette dernière route qui fut adoptée par le grand réformateur.

Pierre d'Ailly avait formulé d'une façon nette une opinion que Campanus de Novare et saint Bonaventure avaient conçue

avant lui, que Jean le Chanoine et Albert de Saxe avaient combattue : Le corps absolument fixe qui sert de lieu à tous les corps de la Nature, auquel sont rapportés tous les mouvements locaux, est un corps concret ; c'est une sphère céleste qui enveloppe en son sein tous les autres orbes ; c'est l'Empyrée dont beaucoup de théologiens croyaient devoir admettre l'existence afin d'interpréter certains passages de l'Écriture.

Le parti adopté par Pierre d'Ailly est aussi celui auquel va se ranger Copernic ; mais il lui sera possible de concrétiser encore davantage le principe admis par l'Évêque de Cambrai. Il ne lui sera pas nécessaire d'attribuer l'immobilité à un orbe dont les raisonnements du théologien et du philosophe affirment seuls l'existence sans qu'il soit possible à nos sens de s'en assurer. La sphère ultime qu'il va prendre pour lieu de tous les corps célestes ou élémentaires, pour repère de tous les mouvements, c'est la sphère des étoiles fixes. En attribuant aux mouvements de la Terre tous les phénomènes que ses prédécesseurs expliquaient par les mouvements de cette huitième orbite et des deux orbites non constellées dont ils l'entouraient, il a conquis le droit d'immobiliser l'orbe des étoiles fixes aux bornes du Monde.

Si d'ailleurs quelque lecteur de Jean le Chanoine ou d'Albert de Saxe demandait à Copernic quel est le lieu de cette sphère étoilée, lieu des autres corps, le chanoine de Thorn lui répondrait qu'elle est à elle-même son propre lieu, qu'elle se contient elle-même.

Cette doctrine du réformateur de l'Astronomie transparaît déjà dans le passage suivant (1), inséré parmi les raisons que l'on a d'attribuer le mouvement diurne à la Terre plutôt qu'au Ciel :

« J'ajoute qu'il semble assez absurde d'attribuer le mouvement au corps qui contient et qui loge, et non point au corps contenu et logé, qui est la Terre. »

Mais l'opinion de Copernic s'affirme surtout, avec autant de concision que de netteté, en ces quelques phrases (2) :

(1) Nicolai Copernici Torinensis *De revolutionibus orbium cœlestium libri sex* : lib. I, cap. VIII.

2 Nicolas Copernic, *Op. cit.*, lib. I, cap. X : De ordine cœlestium orbium.

« La première de toutes les sphères célestes, la sphère suprême, est la sphère des étoiles fixes ; elle se contient elle-même et contient toutes choses ; partant elle est immobile ; c'est-à-dire qu'elle est le lieu de l'Univers, le lieu auquel doivent être rapportés le mouvement et la position de tous les autres astres. — *Prima et suprema omnium est stellarum fixarum sphæra, seipsam et omnia continens ; ideoque immobilis : nempe Universi locus, ad quem motus et positio cæterorum omnium syderum conferatur.* »

Les termes mêmes qu'en ce passage Copernic applique à l'orbe des étoiles fixes diffèrent à peine de ceux que saint Bonaventure et Campanus ont employés pour parler de l'Empyrée (1). Selon le Docteur Séraphique, en effet, l'Empyrée « est contenant et non contenu ». Selon le chapelain d'Urbain IV, « il est le lieu général et commun de toutes les choses qui sont contenues, car il contient toutes choses, et rien d'étranger ne le contient ».

Parmi les idées philosophiques qui ont présidé à la formation des théories astronomiques de Copernic, plusieurs n'apparaissent, au livre *Des revolutions*, que sous une forme extrêmement concise ; cette concision, quelquefois, laisserait le lecteur hésiter sur la véritable pensée de l'auteur. Presque toujours, en ce cas, les propositions que Copernic a voulu formuler se retrouvent, plus claires et plus explicites, en l'exposé de sa doctrine qui a été donné par son disciple Joachim Rhæticus.

Dès 1540, en effet, Joachim Rhæticus faisait imprimer la *Narratio prima de libris revolutionum Nicolai Copernici* qu'il avait adressée à Jean Schoner (2).

(1) Vide supra, § XIV.

(2) *Ad clarissimum virum D. Joannem Schonerum, De libris revolutionum eruditissimi viri, et Mathematici excellentissimi, Reverendi D. Doctoris Nicolai Copernici Torunnæi, Canonici Varmiensis, per* QUENDAM JUVENEM, MATHEMATICÆ STUDIOSUM *Narratio prima.* In fine : Excusum Gedani per Franciscum Rhodum. MDXL. — Cet ouvrage a été réimprimé à Bâle en 1541, puis, à l'occasion du quatrième centenaire de la naissance de Copernic, en l'édition suivante : NICOLAI COPERNICI THORUNENSIS *De revolutionibus orbium caelestium libri VI. Ex auctoris autographo recudi curavit Societas Copernicana Thorunensis. Accedit* GEORGII IOACHIMI RHETICI *De libris revolutionum narratio prima.* Thoruni, sumptibus Societatis Copernicanae, MDCCCLXXIII. Nos citations se réfèrent à cette dernière édition.

Or, lorsque Rhæticus expose la distribution de l'Univers selon la doctrine de son maître, il s'exprime en ces termes (1), qui méritent d'être textuellement reproduits :

« Principio non mediocribus laboribus superatis per hypothesim constituit orbem stellarum, quem octavum vulgo appellamus, ideo a Deo conditum, ut esset domicilium illud, quod suo complexu totam rerum naturam complecteretur, quare ut Universi locum fixum immobilemque condidisse. Et quoniam non percipitur motus, nisi per collationem ad aliquod fixum, sicut navigantes in mari, « quibus nec amplius ullæ apparent terræ, « cœlum undique et urdique pontus », tranquille a ventis mari nullum navis motum sentiunt, tametsi tanta ferantur celeritate, ut in hora etiam aliquot miliaria magna emetiantur : ideo Deum tot eum orbem, nostra quippe causa, insignivisse globulis stellantibus, ut penes eos, loco nimirum fixos, aliorum orbium et planetarum contentorum animadverteremus positus ac motus. »

Il est impossible d'exprimer d'une manière plus claire et plus formelle que l'orbe des étoiles fixes est le lieu immobile de l'Univers entier, qu'il est le terme auquel tous les mouvements sont rapportés ; en un mot, qu'il joue exactement le rôle attribué à l'Empyrée par Campanus de Novare, par saint Bonaventure, par Pierre d'Ailly et peut-être par Nicolas de Orbellis et par Pierre Tataret.

(*A suivre.*)

P. DUHEM,

Correspondant de l'Institut de France,
Professeur de Physique théorique
à la Faculté des Sciences de Bordeaux.

(1) J. Rhaetici *Narratio prima;* Universi distributio ; éd. cit., p. 465.

L'ÉVOLUTION CRÉATRICE [1]

Nous donnerons d'abord une analyse succincte de l'ouvrage ; ensuite nous marquerons rapidement nos impressions. L'auteur se propose de rechercher la cause principale, essentielle, de l'évolution vitale. Il la trouve dans un élan originel, dans une conscience vitale. Cette conscience est une somme énorme de virtualités. Ces virtualités se distinguent par le fait même de leur croissance, et en se distinguant elles lancent la vie sur des lignes divergentes d'évolution et finissent par la canaliser en deux directions principales, dont l'une aboutit à l'instinct et l'autre à l'intelligence.

La discontinuité de notre attention découpe notre vie psychologique en états immobiles et distincts, que nous relions entre eux par la continuité abstraite d'un moi factice ; mais notre conscience nous dit que nous vivons dans la durée, c'est-à-dire dans une création inçessante de nous-mêmes, par l'insertion continue de tout notre passé dans l'imprévisible actualité d'un présent indéfiniment nouveau. Dans la durée aussi se meut l'existence de l'être organisé. Pour avoir transposé la vie en dehors du temps réel, le mécanisme et le finalisme n'ont pas su en expliquer l'évolution. Les diverses hypothèses transformistes n'ont pas réussi non plus complètement à rendre compte de la similitude qu'on observe dans la structure des organismes sur des lignes divergentes d'évolution. Le système des variations accidentelles insensibles a besoin d'un bon génie pour en assurer la continuité de direction ; car si, grâce à leur petitesse, elles ne gênent pas le fonctionnement de l'organe, elles ne le servent pas davantage, rendant ainsi impossible le rôle conservateur de la sélection. La théorie des variations brusques accidentelles n'en a pas moins besoin, pour obtenir la convergence des changements simultanés ; car il est absolument invraisemblable que des causes diverses, indépendantes, en nombre incalculable, produisent accidentellement

1 H. Bergson : *L'Évolution créatrice*. Un vol. in-8° de VIII-403 pages. Paris, Alcan, 1907.

dans l'excessive complexité d'un organisme des changements importants si rigoureusement complémentaires que la fonction n'en soit pas gênée, mais perfectionnée. L'hypothèse qui attribue l'évolution des organismes non plus à des causes accidentelles et internes, mais à l'influence directe des conditions extérieures, suppose tantôt que l'organisme est une matière purement inerte et passive et tantôt qu'il réagit et réplique à l'influence du milieu, démontrant ainsi, par son impuissance à mettre de la cohérence dans son langage, la stérilité de ses explications et l'inanité de ses efforts. La théorie lamarckienne a le tort de confier à l'hérédité la tâche impossible de transmettre les variations produites par l'usage et le non-usage : les faits démontrent que la transmission héréditaire est l'exception et non la règle. Il faut chercher la solution du problème dans un élan originel de la vie ; les variations spécifiques sont le résultat d'un travail interne d'explicitation qui introduit des incompatibilités dans ses diverses virtualités primitivement indivisées ; la parenté des organismes sur des lignes divergentes d'évolution s'explique par l'unité originelle de leurs causes, et la merveilleuse complexité de leur structure, toute relative à notre connaissance artificiellement fragmentaire, serait le produit d'un acte simple de la fonction, dont elle exprimerait à la fois la limite et le succès.

L'élan originel de la vie s'est divisé sous l'influence principalement de deux ordres de causes : d'abord la résistance de la matière brute qu'il n'a été possible de vaincre que par des prodiges d'habileté et de serpentines flexuosités, ensuite, et ce sont les causes les plus vraies et les plus profondes, les développements mêmes de la vie. Car la vie est tendance, et il est dans la nature d'une tendance, comme le prouve l'étude de notre personnalité, de produire des directions divergentes par le seul fait de son accroissement. Le premier ancêtre commun de tous les vivants posséda sans doute, encore enveloppés et rudimentaires, à peine ébauchés, les caractères propres à la plante et à l'animal. Nous en trouvons la preuve dans les empiètements réciproques de l'un des deux règnes sur l'autre : certaines plantes possèdent la mobilité, la sensibilité, et se nourrissent de substances organiques; certains animaux, au contraire, sont immobiles et se nourrissent de substances inorganiques comme la plupart des plantes. Cependant la poussée vitale avançait, les caractères se démêlaient peu à peu et accentuaient leurs incompatibilités. Après un temps d'hésitation, il fallut se séparer. Au fond de la vie il y a un effort pour introduire dans la nécessité des forces physiques la plus grande somme possible d'indétermination, en accumulant de

l'énergie potentielle qui sera ensuite utilisée suivant les besoins de l'action. La plante, par commodité et par paresse, a préféré se spécialiser dans l'accumulation de l'énergie, et comme le mouvement local était inutile à cette fonction, elle s'est condamnée à l'immobilité dans une armature de cellulose et, par le fait même, à l'inconscience ; car un organisme n'est conscient que dans la mesure où il se meut librement. Une ambition plus noble entraîna l'animal vers de plus hautes destinées. Il se spécialisa dans la mission de convertir en actions explosives l'énergie potentielle accumulée. Le besoin de régulariser et de rendre plus libres ces explosions d'abord désordonnées et presque fatales lui fit inventer des organismes dont la complexité croissante engendrait de nouveaux degrés d'indéterminations et ouvrait ainsi des zones de jour en jour plus vastes à sa liberté et à sa conscience. Malheureusement, pour se défendre les uns contre les autres, les animaux eurent la fâcheuse idée de s'enfermer dans une gaîne rigide, qui leur servit sans doute de cuirasse, mais qui fut surtout le tombeau de leur mobilité et de leur conscience. Par une circonstance fort heureuse, quelques-uns d'entre eux eurent l'idée que l'agilité leur serait une défense plus efficace et moins onéreuse ; ils se débarrassèrent, on ne sait trop comment, de leurs carapaces, et la vie put reprendre son cours un moment interrompu et fort compromis, pour aboutir, après bien des circuits, des arrêts et quelquefois des régressions dans sa recherche de la souplesse et de la variété des mouvements, d'un côté à l'instinct des hyménoptères, de l'autre à l'intelligence de l'homme, qui est le point culminant de toute l'évolution.

On n'a voulu voir entre l'instinct et l'intelligence qu'une différence de complication ou de perfection. En réalité, ce sont deux activités complémentaires et de sens opposé. Sous le point de vue de l'action, l'intelligence achevée est la faculté de fabriquer et d'employer des instruments inorganisés, l'instinct achevé celle d'utiliser et même de construire des instruments organisés. Sous le point de vue de la connaissance, l'intelligence, dans ce qu'elle a d'inné, est la connaissance d'une forme, ce qui lui permet de s'appliquer à un nombre indéfini d'objets ; l'instinct implique celle d'une matière, ce qui lui vaut l'avantage d'une représentation étoffée et pleine, mais aussi l'inconvénient de ne pouvoir s'étendre qu'à un objet déterminé. L'indétermination de sa connaissance innée, qui découle de son caractère purement formel, permet à l'intelligence de soulever une infinité de questions ; mais, parce qu'elle se moule sur l'action, elle est souvent incapable de les résoudre. Car l'action s'exerce exclusivement

sur le solide inorganisé, puisqu'elle traite l'organisé comme l'inorganisé ; il lui faut du discontinu, de l'immobile, parce que le but seul lui importe ; il lui faut enfin une matière indéterminée, qui puisse se prêter à toutes ses fantaisies et à toutes ses hardiesses, et de là vient que l'intelligence ne se représente clairement que l'immobilité et la discontinuité, de là vient qu'au-dessous de ses représentations elle tend l'espace, c'est-à-dire un milieu homogène et vide, infini et infiniment divisible, se prêtant indifféremment à n'importe quel mode de composition et de décomposition ; de là vient en somme qu'elle est foncièrement impuissante à comprendre la vie qui est continuité, changement et création.

Il en est tout autrement de l'instinct. Il se moule sur la vie même et continue le travail par lequel elle organise la matière. C'est une espèce de sympathie qui, en vertu de l'unité de la vie, exprimerait, sous une forme concrète, le rapport de deux ou plusieurs activités vitales.

Cette tendance qui aboutit à l'instinct et à l'intelligence est une conscience, et l'auteur, dans le chapitre III, nous explique comment elle produit l'intelligence et la matière. Par une tension extrême de notre volonté, ramassons notre personnalité tout entière dans le présent d'une impulsion indivisible ; ensuite détendons-nous et rêvons ; voilà notre passé qui se décompose aussitôt en mille et mille souvenirs, extérieurs les uns aux autres, et notre personnalité qui s'en va dans la direction de l'espace absolu. C'est par un processus semblable que la conscience vitale crée l'intellectualité et la matérialité. Elle se tend, puis elle se détend, et, à mesure qu'elle se détend, les éléments contenus d'une manière indivise dans l'acte indivisible de tension se distinguent, s'éparpillent et s'extériorisent les uns par rapport aux autres. La matière ne fait que poursuivre ce mouvement extensif, sans l'épuiser toutefois, puisqu'il n'y a pas de système absolument indépendant ; l'intelligence l'achève en le poussant jusqu'à l'espace absolu, c'est-à-dire jusqu'au morcelage en parties complètement extérieures les unes aux autres. La matérialité et l'intellectualité sont donc de même sens et naissent d'un même mouvement de détente de la conscience universelle. Ainsi s'expliquent, autrement inexplicables, la parfaite aisance de l'intelligence au sein de la matière et son incapacité dans les choses morales. Toutes ses opérations s'achèvent dans la géométrie et la géométrie, est implicitement immanente à notre représentation de l'espace. La déduction visiblement ne fait que dégager de l'espace cette géométrie latente. Pour l'induction, elle paraîtrait d'abord absolument irréductible à la spa-

tialité, puisqu'elle opère sur des qualités, mais elle finit tout de même par y aboutir, parce qu'elle traite les qualités comme des grandeurs.

C'est encore par cette hypothèse, et par elle seule, qu'on peut défendre l'objectivité de l'ordre mathématique. En effet, deux suppositions seules sont possibles : ou bien la nature compte et mesure comme nous ou bien elle ne compte ni ne mesure. Admettons pour le moment qu'elle mesure comme nos physiciens : quelles chances aurions-nous de retrouver l'étalon dont elle s'est servie et d'isoler précisément, pour en déterminer les relations réciproques, les variables qu'elle aurait choisies? Il y faudrait un vrai miracle. Nous plaçons-nous dans la seconde supposition? Mais alors nos unités de mesure deviennent conventionnelles; conventionnelle aussi et relative va devenir notre science. Il n'y a qu'un seul moyen d'en concilier la contingence certaine et la réussite indiscutable : c'est de placer la matérialité dans le mouvement même que notre intelligence prolonge jusqu'à la mesure et au calcul dans l'espace homogène. — Sans doute, en ce cas, notre ordre mathématique ne s'appliquera pas tout à fait exactement sur la matière, puisqu'elle n'est pas pur espace ni hors de la durée, mais il n'en sera pas moins véritablement objectif, parce qu'il sera approximativement contenu en elle, étant sur le prolongement du mouvement qui l'a constituée. — Il est vrai que dans cette hypothèse l'ordre doit être purement négatif comme le mouvement extensif, dont il exprime automatiquement la disposition des éléments distingués ; mais il est bien difficile de se débarrasser de cette idée qu'il pourrait ne pas y avoir d'ordre du tout, que l'ordre mathématique est donc une conquête sur le désordre et possède par conséquent une réalité objective. — C'est une illusion : il n'y a pas de désordre. Cette illusion vient de ce qu'on a tout rangé dans le même ordre, en ramenant le vital à l'inerte. Du moment qu'on n'aperçoit pas quelque part cet ordre unique, on en conclut qu'il y a du désordre. Mais la vérité est qu'il y a deux espèces d'ordre : l'un dans le sens de la tension, de la vie, de la liberté, l'autre, dans le sens de la détente, de l'extension, du mécanisme géométrique. — La présence de l'un plutôt que de l'autre est contingente ; la présence de l'un ou de l'autre est nécessaire, et de fait l'analyse nous montre que l'idée de désordre, à moins qu'elle ne soit la simple représentation d'un mot vide, implique toujours la présence de l'un des deux ordres : elle exprime tantôt la déception de notre attente : on désire un ordre, on trouve l'autre, on l'appelle désordre; tantôt l'oscillation de l'esprit entre les deux espèces d'ordre : on passe inconsciemment de l'un à l'autre et

l'on ne s'aperçoit pas qu'on fonde la négation de l'ordre sur la supposition implicite de l'un des deux ordres.

La loi de dégradation de l'énergie vient à son tour confirmer cette conception d'une création de la matière par la détente de la conscience originelle. Cette loi exprime que tous les changements physiques, dans notre système solaire, ont une tendance à se dégrader en chaleur et que la chaleur elle-même tend à se répartir d'une manière uniforme entre les corps. Elle indique donc que le monde marche à l'homogénéité et que l'instabilité à laquelle nous devons l'infinie variété des changements cédera peu à peu la place à la stabilité relative d'ébranlements élémentaires, qui se répéteront indéfiniment les uns les autres. — Mais c'est exactement ce qui doit se passer dans notre hypothèse. La conscience, à l'état de tension, condense, dans une étroite durée, une somme énorme de vibrations élémentaires. La détente, en étendant la durée, ralentit progressivement le rythme du mouvement, et ce ralentissement n'est autre chose qu'une marche de l'hétérogénéité à l'homogénéité, puisque l'homogène ou, pour parler avec plus de rigueur, l'homogénéité absolue n'existant pas, le moins hétérogène se forme par la dilution des mouvements contractés dans le plus hétérogène.

On objectera : Cette conscience créatrice n'est pas nécessaire, puisqu'elle est dans la durée. — Pourquoi donc existe-t-elle plutôt que rien ? Parce que le rien ne peut pas exister : le vide équivaut au plein, le néant absolu équivaut au Tout. Cette conclusion se dégage nettement de l'analyse soit de l'image, soit de la conception du néant. Nous n'insisterons pas sur l'image, parce qu'il semble assez évident qu'on ne peut imaginer une suppression totale du tout. Reste à démontrer qu'on ne peut pas plus penser le néant qu'on ne peut l'imaginer; ce que nous ferons en quelques mots. Si par la pensée je supprime un objet extérieur, je ne pense pas le vide absolu, mais la place laissée par l'objet disparu ; je ne fais donc que substituer du plein à du plein. Seulement je m'attendais ou j'aurais pu m'attendre à trouver cet objet à cette place ; ne l'y trouvant pas, j'exprime ma déception actuelle ou possible en disant qu'il n'y a rien, c'est-à-dire rien de ce qui m'intéresse, en sorte que le vide ou néant paraît n'être que la coloration affective de ma pensée. Essaierai-je maintenant de me supprimer moi-même? Voilà que, au moment même où je me supprime, je me surprends en flagrant délit de survivance. Comment pourrait-il en être autrement ? Le moyen de me penser anéanti sans exister. Je ne perçois donc pas mon anéantissement, je ne fais que passer d'une perception intérieure à une perception

extérieure de moi-même, et ici encore nous trouvons une substitution : l'idée de néant naît d'un retard de la conscience sur elle-même, qui l'attache au souvenir d'un état ancien alors qu'un autre état est déjà présent. C'est bien, dira quelqu'un, j'accorde que l'idée d'abolition emporte l'idée de substitution, parce que l'abolition étant une opération physique doit suivre les conditions de l'existence temporelle et spatiale et par conséquent subir la loi de solidarité qui empêche un objet de disparaître sans être remplacé aussitôt. Mais si je pense simplement l'objet inexistant, il n'y a plus lieu à substitution, puisque ma conception n'implique aucune action dans le temps ni dans l'espace. Sans doute, mais il faut remarquer que entre penser un objet et le penser existant, il n'y a absolument aucune différence ; car, par le fait qu'on le pense, on lui attribue au moins une existence idéale. Dès lors, penser un objet comme inexistant, ce n'est pas lui retirer l'existence, c'est ajouter quelque chose à son concept : l'idée d'une exclusion de cet objet particulier par la réalité actuelle en général, qui le chasse dans la région de l'idéal ou du simple possible, parce qu'il est incompatible avec elle, et ainsi il y a plus dans l'idée d'un objet conçu comme inexistant que dans l'idée d'un objet pensé comme existant. Et si, pour échapper à ces subtiles inventions d'expulsion et d'incompatibilité, je me contente d'accoler un « non » tout court à l'affirmation de l'objet, n'arriverai-je pas enfin au pur néant ? Pas encore, parce que la négation n'est au fond, sous une forme tronquée, qu'un système de deux affirmations. L'affirmation simple traduit un jugement porté sur un objet, la négation traduit un jugement porté sur un jugement : elle corrige une erreur actuelle ou possible de moi ou d'un autre : « Vous croyez ou vous pourriez croire que la chose est ainsi, je vous préviens que cela n'est pas. » Par le fait même qu'elle redresse un jugement, la négation indique virtuellement qu'il faut lui en substituer un autre, dont elle ne précise pas autrement le contenu. Un exemple, pour illustrer cette trop sommaire analyse. Je dis : « Ce sol n'est pas humide. » Manifestement cette proposition ne nous apprend rien sur la qualité du sol. Comment ! direz-vous, mais ne nous dit-elle pas qu'il est sec en niant qu'il soit humide ? Pas du tout. La siccité et l'humidité ont chacune une signification complète et indépendante : on peut donc connaître l'une sans connaître l'autre et par conséquent nier l'une sans affirmer l'autre, car on n'affirme pas ce qu'on ignore. Mais, du moment que cette proposition négative ne nous fournit aucun renseignement positif sur l'objet, il reste de ne lui reconnaître qu'une valeur purement pratique et sociale, une simple valeur corrective. — N'allez pas

croire que le sol est humide, il ne l'est pas. Au jugement il faut en substituer un autre. Lequel ? Cherchez, ma proposition ne le dit pas. Ainsi, de quelque manière qu'on s'y prenne et de quelque côté qu'on se tourne, on a toujours affaire à du plein, jamais à du vide, et un être, doué seulement de connaissance, sans mémoire et sans désir, ne percevrait jamais que du plein. — Il n'y a donc qu'à chasser de la philosophie cette pseudo-idée de néant, qui ne fait qu'embrouiller la question, et à conclure que la conscience vitale existe plutôt que rien, parce que le rien ne peut pas exister, n'étant qu'un vain fantôme de notre affectivité. — L'auteur termine son ouvrage par quelques belles considérations sur la doctrine du devenir dans les temps anciens et dans les temps modernes : nous nous contenterons de les signaler sans les analyser ; car cet appendice n'est point nécessaire à l'intelligence de son hypothèse.

Évidemment je n'ai pas l'intention de donner une réfutation approfondie d'un tel système : il y faudrait un livre. Je me contenterai d'exposer fort simplement quelques modestes réflexions qui m'ont poussé dans l'esprit presque toutes seules. Je lisais un jour dans une revue italienne que cet ouvrage surpasse les ouvrages de Platon ; je le placerais tout de même quelque peu au dessous. Certes, l'auteur y déploie un merveilleux talent, que je suis heureux de reconnaître et d'admirer ; mais on voudra bien me dispenser d'étendre mes éloges, parce que je ne voudrais pas désobliger notre bon La Fontaine, qui nous avoue ingénument n'avoir jamais compris qu'on puisse se tenir éveillé à un panégyrique. Je dois cependant relever la prestigieuse habileté de l'auteur dans le maniement de la métaphore. C'est frais et brillant comme un lever de soleil ; cela ferait joliment bien dans une œuvre de fantaisie ; cela fait un peu moins bien dans un livre de philosophie. J'avais toujours pensé que cette figure est plus capable de nous donner des émotions esthétiques que d'éclairer un problème délicat de philosophie, et je n'ai point changé de sentiment après la lecture de M. Bergson. En vérité, je crains que l'éclat de ses métaphores ne dérobe à beaucoup de lecteurs la claire intelligence d'une pensée que sa subtilité ou sa profondeur font déjà si malaisée à comprendre. Je voudrais bien savoir par exemple ce que peut signifier *une continuité de jaillissement*, page 270. L'auteur nous dit que la conscience vitale est comme un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet, et il a soin de nous avertir que ce centre n'est pas une chose, mais une continuité de jaillissement. J'ai beau me creuser la cervelle, je n'entends point une conti-

nuité sans quelque chose de continu, ni un jaillissement sans quelque chose qui jaillisse. Cela signifie sans doute que j'ai peu d'entendement ou que l'auteur a beaucoup d'imagination.

Jusqu'ici beaucoup de gens pensaient — et ils continueront peut-être à le penser — que l'action est l'effet d'une réalité agissante. M. Bergson a réformé tout cela : il nous apprend qu'il n'y a que de l'action qui se fait et que de l'action qui se défait. — Je laisse à de plus subtils que moi le souci de débrouiller ces énigmes. J'aurais bien voulu savoir encore ce que c'est que cette faculté de voir qui est immanente à la faculté d'agir, et qui jaillit, en quelque sorte, de la torsion du vouloir sur lui-même, page 272. L'auteur doit mal s'exprimer, car il vient de dire que tout est action et mouvement ; mais une faculté est plutôt une puissance, une possibilité, une capacité d'action. De même, évidemment, ce vouloir, c'est de l'action, mais comment entendre une action qui se tord sur elle-même ? Je vais mettre un frein à ma curiosité ; car je vois bien qu'il m'est impossible de la satisfaire.

Si la lecture de cet ouvrage m'a apporté quelques humiliations, il m'a causé aussi de bien douces joies. J'ai appris avec le plus grand plaisir que Dieu est en train de se faire. « Dieu ainsi défini, c'est-à-dire comme continuité de jaillissement, dit l'auteur à la page 270, *n'a rien de tout fait*, il est vie incessante, action, liberté. » Il est vrai qu'il oublie de nous dire quand il sera terminé, mais on ne peut dire tout à la fois, et c'est déjà bien beau qu'il soit commencé : les athées n'ont plus tout à fait raison, et ils auront un jour tout à fait tort, à moins que ce Dieu ne finisse pas de s'achever, ce qui n'est pas impossible. Une autre grande consolation m'attendait : jusqu'ici j'avais eu la simplicité de croire que Dieu est infiniment au-dessus de moi ; M. Bergson m'a heureusement dessillé les yeux en me montrant que je ne suis pas foncièrement distinct de lui : je suis un de ces « ruisselets entre lesquels se partage le grand fleuve de la vie », et ce grand fleuve, c'est Dieu. Il m'assure même, à la page 258, que je puis sentir la coïncidence de mon être avec ce principe de toute vie et de toute matérialité. Qu'y a-t-il à faire pour cela ? Il n'y a qu'à « me détacher du *tout fait* pour m'attacher au *se faisant* ». « Il faut que, se retournant et se tordant sur elle-même, la faculté de *voir* ne fasse plus qu'un avec l'acte de *vouloir*. Effort douloureux, que nous pouvons donner brusquement en violentant la nature, mais non pas soutenir au-delà de quelques instants. » J'en demande bien humblement pardon à l'auteur ; mais il devrait expliquer plus clairement sa recette. Avec bonne foi et meilleure intention, j'ai essayé de tordre vigoureusement mon vouloir

pour en faire jaillir cette intuition profonde du principe universel, et je n'ai rien obtenu de ma conscience que l'attestation de ma grande misère et de mon incurable impuissance. M'y suis-je mal pris? Peut-être ; mais quand je considère que ce sentiment de notre coïncidence avec la conscience universelle ne se rencontre que dans quelques intellectuels dont la vie se passe à fatiguer leur esprit en des combinaisons extrêmement compliquées d'idées subtiles et contournées, j'ai grandement lieu de craindre qu'il ne soit un pur fantôme de leur cervelle échauffée.

Mes craintes ne font que s'accroître, quand je lis, à la page 259, que « ce pur vouloir, ce courant qui traverse la matière en lui communiquant la vie, est chose que nous sentons à peine, que tout au plus nous effleurons au passage ». Qu'il doit être facile de se tromper sur un sentiment si fugitif et si subtil, poussé dans une crise d'exaltation du vouloir, et quel est le savant sérieux qui voudrait affirmer un fait sur une constatation aussi incertaine? Il me semble cependant que si nous coïncidons vraiment avec le principe de toutes choses, nous devrions en avoir nettement conscience sans tant de contorsions. Il est vrai que l'auteur affirme que nous sommes distincts malgré cette coïncidence. Mais cette distinction doit être bien superficielle, si elle n'est purement verbale, et par conséquent impuissante à nous ôter le sentiment de l'identité. « Il ne s'agit pas, dit-il à la page 258, en parlant de la conscience vitale, de cette conscience diminuée qui fonctionne en chacun de nous. Notre conscience à nous est la conscience d'un certain être vivant, placé en un certain point de l'espace ; et, si elle va bien dans la même direction que son principe, elle est sans cesse tirée en sens inverse, obligée, quoiqu'elle marche en avant, de regarder en arrière. » J'entends bien, mais enfin nous marchons en avant et nous le sentons ; car il n'est pas admissible que ce qu'il y a de meilleur en nous nous échappe habituellement, que nous soyons tellement attentifs à ce qui se défait qu'il ne nous reste plus la force de sentir ce qui se fait, que nous introduisions incessamment dans le monde de nouvelles formes par une création continue, sans nous en douter, et que nous allions au progrès, à la liberté, à la vie, en leur tournant constamment le dos. Plaisante posture en vérité ! Mais non ! Placés au confluent de deux courants, nous devrions sentir celui qui monte aussi bien ou mieux que celui qui descend. Mais ce qui en nous marche en avant, c'est la conscience primordiale ; comment se fait-il donc qu'on ne la puisse sentir qu'en se mettant dans une attitude impossible par un effort violent, douloureux, contre nature, fort rare, de la durée de quelques instants seulement, et que, même dans cet

état de contraction violente de la personnalité sur elle-même, on ne fasse tout au plus que l'effleurer au passage ?

Si nous tournons le feuillet, cette distinction entre notre être et le principe même des choses s'amincit, au point de n'être plus qu'une simple distinction verbale. « Nous ne sommes pas le courant vital lui-même, lisons-nous à la page 260 : nous sommes ce courant déjà chargé de matière, c'est-à-dire de parties congelées de sa substance qu'il charrie le long de son parcours. » Remarquons en passant cette belle métaphore : Des parties congelées de sa substance... Elle n'a qu'un malheur, de fausser la pensée de l'auteur ; car il ne cesse de nous répéter que le mouvement qui constitue la matière est un mouvement simple. Or, dans ce qui est simple, il n'y a point de parties ni liquides ni congelées, ni congelées surtout ; car, dans le seul mouvement, il est clair qu'il ne peut y avoir que de la mobilité. Mais on pourrait croire que ce *chargement* de matière nous distingue réellement du principe créateur. Il n'en est rien ; car la matière ne lui appartient pas moins que la vie. L'auteur lui-même le dit assez clairement dans les paroles que je viens de rapporter, où il définit la matière : des parties congelées de sa substance. Évidemment, si la matière est quelque chose de sa substance, elle est lui-même, car sa substance, c'est lui. On n'a du reste qu'à se rappeler la manière dont ce principe produit la matière : c'est par une détente. L'auteur compare cette détente à celle qui se produit en nous quand, après une tension violente du vouloir, nous nous abandonnons à la rêverie. Nos souvenirs, d'abord contractés dans une impulsion simple, se démêlent, se distinguent, s'extériorisent les uns par rapport aux autres. Ainsi, quand le principe créateur se détend, il s'engendre en lui un mouvement inverse du mouvement vital, qui s'en va dans la direction de l'espace et qui constitue la matière. Mais nos souvenirs, en se distinguant, ne cessent pas d'être nôtres, ne cessent pas d'être nous ; de même, les mouvements élémentaires, d'abord contractés dans le principe vital, en s'étendant par un ralentissement progressif de rythme, ne doivent pas cesser d'être siens, d'être lui. Mais si la matière est quelque chose du principe créateur, comment pourrait-elle m'en distinguer ? Je ne puis tout de même me distinguer de lui par quelque chose de lui-même. Et si je ne suis vraiment pas distinct de lui, comment se fait-il que je n'aie ordinairement qu'une conscience distincte, c'est-à-dire que j'aie conscience de ce que je ne suis pas et que je n'aie pas conscience de ce que je suis ?

Il est bien vrai que l'auteur, en maints endroits, parle de divisions, de subdivisions, d'individualités, comme par exemple à la page 292 :

« Seule, dit-il, la matière que le courant vital charrie avec lui, et dans les interstices de laquelle il s'insère, peut le diviser en individualités distinctes. Le courant passe donc, traversant les générations humaines, se subdivisant en individus... Les âmes ne sont pas autre chose que les ruisselets entre lesquels se partage le grand fleuve de la vie. » Mais il est non moins vrai qu'ailleurs, à la page 271, par exemple, il prend soin de nous avertir que la vie est un mouvement simple, que la matière est aussi un mouvement simple, que la vie traverse indivisée le flux également indivisé de la matière. Je ne demanderai pas comment un mouvement simple peut traverser un autre mouvement simple; mais comme il est manifestement impossible qu'un mouvement simple, tout en demeurant indivisé, puisse se diviser en « découpant des êtres vivants » dans un autre mouvement non moins simple — donc indivisible, sans toutefois le diviser, j'en conclus que l'auteur, en parlant de découpages, de divisions, de ruisselets, s'est simplement proposé de soulager la fatigue du lecteur par quelques métaphores agréables et rafraîchissantes, qui ont en même temps l'avantage appréciable de conserver à sa doctrine un accord apparent avec le sens commun. En réalité, ses principes conduisent à l'absorption de toute individualité et de toute personnalité dans l'indivisible impersonnalité de la conscience créatrice, et il reste ce fait énorme que nous sommes Dieu sans le savoir, sans qu'on puisse nous donner aucune raison solide de cette inintelligible et imbécile ignorance.

J'avouerai que toutes ces menues réflexions ont bien ébranlé mes premières espérances et par là même fort diminué la joie que me fit éprouver au premier moment la perspective enivrante de ma divinité probable ; car, bien que je ne sois pas des plus ambitieux, je n'aurais pas été fâché d'être Dieu, au moins pendant quelque temps. Cependant la réflexion a fini par me consoler de cette déception : le Dieu de M. Bergson m'a tout l'air d'un pauvre diable, plus digne de pitié que d'envie. Écoutez en effet son histoire : Au commencement, c'était une somme énorme de virtualités. Avait-il conscience de lui-même ? N'avait-il pas conscience ? L'auteur ne le dit pas ; mais je pense qu'il était inconscient ; car on n'a conscience que de l'actuel, et il n'y avait en lui que des virtualités ou à peu près. — Il était dans un état de tension extraordinaire ; il se détendit. — Pourquoi ? L'auteur ne le dit pas bien clairement. Était-il las d'être tendu ? Peut-être. S'est-il dévidé par une espèce de nécessité ? C'est possible. A-t-il voulu prendre conscience de lui-même en se donnant dans la matière le moyen de s'actualiser ? C'est probable. Mais il y a fort mal réussi. C'est en vain qu'il chemine à travers la matière, c'est en vain qu'il *explicite*

ses virtualités en des créations incessantes, il semble condamné à s'ignorer toujours, s'il faut juger de l'avenir par le passé ; car, jusqu'ici, avec ses tensions et ses détentes répétées, il n'a su arriver qu'à l'instinct de l'animal et à l'intelligence de l'homme. Or, l'instinct de l'animal est une intuition misérablement étriquée et généralement inconsciente, et l'intelligence a tellement extériorisé l'homme dans la contemplation de la matière qu'elle a étouffé presque complètement en lui l'intuition. L'auteur espère qu'on pourra dans l'avenir réprimer les méfaits de l'intelligence et élargir l'intuition. Je voudrais le croire ; mais ses raisonnements ne m'ont point convaincu, et l'on a tout lieu de craindre que ce pauvre Dieu ne soit forcé, par une implacable et inexplicable fatalité, de vaguer éternellement en dehors de lui-même. Est-ce un Dieu ?

En terminant, je voudrais dire un mot sur la manière dont l'auteur comprend la genèse de la matière. Cela ne me paraît pas aussi simple qu'à lui. D'abord, le fait psychologique dont il part ne me semble pas évident. Lorsque, dit-il, par une tension extrême de la volonté, nous avons concentré notre personnalité tout entière en une pointe qui s'insère dans l'avenir en l'entamant sans cesse, si nous venons à cesser notre effort pour nous laisser aller, nous assistons aussitôt à l'éparpillement de notre moi : notre passé qui, jusque-là, se ramassait sur lui-même dans l'impulsion indivisible qu'il nous communiquait, se décompose en mille et mille souvenirs qui s'extériorisent les uns par rapport aux autres.

Ce n'est pas du tout ce que j'expérimente en moi-même. Après un effort violent de tension, surtout s'il dure quelque temps, au moment de la détente, je n'éprouve généralement qu'une sensation de fatigue accompagnée d'un sentiment de vide : il semble que la machine cérébrale ne fonctionne plus. Au bout de quelques instants, les souvenirs commencent à apparaître sur le champ de la conscience : ils ne sont pas fort nombreux. Assez souvent même, la place est occupée presque exclusivement par la pensée, sur laquelle s'est plus particulièrement exercée la tension de mon esprit. Elle règne, elle s'étale, elle me tyrannise, elle me torture, et je fais de vains efforts pour la chasser ; elle revient aussi cruellement importune, aussitôt que se relâche à nouveau le ressort de ma volonté. Si je veux me procurer un grand nombre de souvenirs, je suis obligé de m'imposer un effort plus ou moins considérable, et je remarque que le nombre et la précision de mes souvenirs sont ordinairement proportionnés à mon effort. Si je me laisse simplement aller, à moins que je ne sois tyrannisé par quelque souvenir particulier, il se produit pendant quelque temps

une espèce d'oscillation dans mes souvenirs : ils vont, ils viennent, ils disparaissent, ils reparaissent. Si je persiste dans cet état d'abandon, bien loin que la détente les amène à se distinguer et à se préciser, ils finissent par se fondre en une vague nébulosité, mon esprit s'endort dans la caresse de cette brume indécise et floue, et il me semble que je ne pense à rien. Suis-je seul de cette sorte ? Ce n'est pas probable. Qu'importe, d'ailleurs ? Il n'en demeure pas moins prouvé que la détente ne produit pas l'éparpillement par elle-même, puisqu'elle ne le produit pas toujours. Mais pourquoi ferait-elle dans la conscience vitale ce qu'elle ne fait point en nous ?

Il me reste encore quelques légers scrupules. La puissance de tension du principe créateur demeure toujours égale ou elle diminue progressivement à chaque détente. Si elle est toujours égale, lorsque, après une détente, le principe créateur se retendra, en revenant à son premier état, il défera nécessairement ce qu'avait fait la détente et résorbera la matière dans l'indivisible simplicité de son impulsion vitale, comme lorsque je me retends avec une force égale à ma précédente tension, de nouveau je concentre mes souvenirs et ramasse mon passé dans l'impulsion indivisible de mon vouloir. Il n'y aura plus alors dans le monde un accroissement continu, mais une alternative indéfiniment répétée de créations et d'absorptions d'une matière qui se fait, se défait et se refait sans cesse. Cela serait assez curieux, ce ne serait pas tout à fait nouveau, certains panthéismes orientaux y retrouveraient une vague similitude de leurs rêveries. Mais le courant vital progresse par tension : en progressant, il découpe des êtres vivants dans la matière : si la matière disparaît dans les moments de tension, la vie sera bien embarrassée d'y découper quoi que ce soit, et la voilà condamnée à piétiner sur place. Évidemment, l'auteur ne s'est pas placé dans cette première hypothèse : tout son livre le dit. Reste la seconde, celle d'une diminution progressive du pouvoir de tension. Je crois que c'est la seule qui s'accorde avec la doctrine de l'auteur. En effet, il dit à la page 219 que, si la détente était complète en nous, il n'y aurait plus ni mémoire, ni volonté, plus d'esprit par conséquent, puisque l'esprit commence avec la mémoire, et tout se résoudrait en ébranlements élémentaires qui se répéteraient indéfiniment les uns les autres, c'est-à-dire en matière. A la page 269, il s'exprime ainsi : « Pensons plutôt à un geste comme celui du bras qu'on lève ; puis supposons que le bras, abandonné à lui-même, retombe et que pourtant subsiste en lui, s'efforçant de le relever, quelque chose du vouloir qui l'anime : avec cette image d'un geste créateur qui se défait, nous aurons déjà une représentation

plus exacte de la matière. » On remarquera que l'auteur ne dit pas qu'il faut supposer que tout le vouloir subsiste dans le bras abandonné à lui-même, mais seulement quelque chose, une partie du vouloir, et si une partie est censée subsister, c'est sans doute parce que la détente n'est pas supposée complète, de sorte que ce texte n'est qu'une figuration poétique de la doctrine de la page 219 que nous avons rapportée. De ces deux textes et d'autres qu'on pourrait citer il résulte évidemment que, dans la pensée de l'auteur, le mouvement constitutif de la matière défait véritablement le mouvement vital, se forme et s'accroît par une inversion, une transformation, une dispersion du mouvement vital, s'engendre et s'engraisse, pour ainsi dire, de la substance du mouvement vital. Mais l'énergie du principe vital n'est pas infinie, et elle est tout entière employée à chaque tension. Chaque détente amènera donc un affaiblissement de sa puissance de tension. Cette hypothèse a l'avantage de sauvegarder la permanence de la matière; car, la diminution de la tension étant égale à la quantité de matière produite, il ne peut y avoir de résorption, et nous aurons ainsi, comme dit l'auteur, un accroissement indéfini de l'univers par l'adjonction des mondes nouveaux. Mais elle a aussi un très grave inconvénient : c'est que la tension du mouvement vital diminuant à chaque détente, comme elle n'est pas infinie, il viendra fatalement un moment où elle n'existera plus; il n'y aura alors plus de vie, plus d'esprit, tout sera matière. Telle est la réalité qui serpente sous tous ces grands mots de progrès continu, de marche à la vie et à la liberté, qui retentissent si souvent dans l'ouvrage de M. Bergson. Ses fraîches guirlandes de métaphores sont des couronnes mortuaires. Ce n'est pas une marche à la vie, c'est une marche à la mort ; ce n'est pas Dieu, c'est un immense cadavre qui se fait (1).

H. TROUCHE.

(1) Je regrette que ces trop longs développements ne me permettent pas de relever, comme il conviendrait, les vues profondes et neuves qui donnent tant de charme et de prix à cet ouvrage. Je ne puis me tenir cependant de signaler la réfutation si précise, si forte, si sûre, si élégante, en bref si magistrale et sans doute décisive que l'auteur a faite des diverses formes de l'évolutionnisme classique.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

C. Huit (1) : *Le Réveil du Platonisme en France au commencement du XIXe siècle.* Une brochure in-8° de 41 pages. Paris, Poussielgue.

La *Revue de l'Institut Catholique de Paris* a récemment publié une intéressante et savante conférence faite par M. C. Huit à l'Institut Catholique, et développée par lui ensuite jusqu'aux proportions d'une véritable étude. Nul n'était plus qualifié que l'auteur du bel ouvrage, si documenté et si pénétrant : *La Vie et l'œuvre de Platon* (1), pour montrer à des auditeurs et à des lecteurs choisis l'influence exercée par l'idéalisme platonicien sur un certain nombre de grands esprits, et des meilleurs, des plus éminents, au commencement du siècle dernier.

Si au XVIe siècle, nos philosophes, nos érudits, nos poètes, furent séduits par la pensée, la langue et les grâces de Platon ; si au XVIIe, il inspire diversement les doctrines de Descartes, de Pascal, de Malebranche, de Bossuet, de Fénelon, et — qui l'aurait cru ? — s'il séduit et enchante le bon La Fontaine, au XVIIIe, au contraire, les sensualistes de l'école de Locke, Condillac, Voltaire, d'Alembert, Diderot, lui sont également, quoique diversement, hostiles; le tableau de Louis David, *la Mort de Socrate,* fait seul exception à ce complot de dédains ou d'inconséquentes satires. Mais le début du XIXe siècle se signale par une magnifique envolée d'idéalisme : il est impossible de ne pas apercevoir une parenté frappante entre les pensées et les sentiments si nobles exprimés par les grands romantiques et le platonisme.

Il y a peut-être quelque témérité (M. Huit en convient) à établir une filiation entre la philosophie de Bonald et les sublimes doctrines des *Dialogues,* mais les affinités du moins entre les deux esprits sont frappantes. — L'empreinte platonicienne, d'autre part, est plus nette sur l'esprit de J. de Maistre ; il dit lui-même qu'il « aime et pratique

(1) Deux volumes grand in-8°, librairie Thorin, ouvrage couronné par l'Institut.

volontiers « Platon » il le lit dans le texte original), et voit avec complaisance dans ses doctrines un « reflet anticipé du christianisme ». — Mme Récamier appelait le fidèle Ballanche « son Platon domestique » ; et, de fait, dans tous ses écrits, l'*Essai sur le sentiment*, la *Palingénésie sociale*, l'*Essai sur les institutions sociales*, la *Vision d'Hébal*, *Orphée*, etc., les traces les moins équivoques, disons mieux, les souvenirs les plus présents du *Phédon*, du *Phèdre*, des *Lois*, apparaissent fréquemment. — Le délicat et subtil Joubert avait couvert de notes un vieux Platon trouvé dans sa bibliothèque après sa mort, mais il semble que l'écrivain l'ait plus séduit que le philosophe : tous ses amis, d'ailleurs, l'avaient surnommé Platon. — Chateaubriand, médiocrement philosophe, touche pourtant de loin, et comme « à son corps défendant », à Platon, pour lequel il éprouve plutôt une curiosité sympathique qu'une véritable admiration.

Les huit pages de son étude que M. Huit a consacrées à Lamartine sont, à coup sûr, parmi les plus intéressantes ; j'ai plus vivement, peut-être, il est vrai, ressenti cette impression, à cause de ma particulière prédilection pour l'immortel poète : chef de chœur du romantisme, il a contribué grandement à en faire, selon le mot de Sainte-Beuve, la « génération intellectuelle de Platon ». Les *Méditations*, les *Harmonies*, portent partout la trace du *Phèdre*, du *Banquet*, et partout le platonisme y est en quelque sorte diffus ; la *Mort de Socrate* n'est qu'une splendide paraphrase du *Phédon*, et je crois (si j'ose m'exprimer ainsi) que Lamartine était bon juge de lui-même quand il écrivait : « C'est ce que j'estime le plus de ce que j'ai fait. »

Mais, quelque affinité qu'il soit possible de signaler entre la poésie et les élévations du platonisme, c'est la renaissance officielle, en quelque sorte, de la philosophie platonicienne dans le monde des idées pures qui est l'événement dominant au début du XIXe siècle : la belle traduction de Cousin, où il se révéla humaniste et linguiste remarquable autant qu'éminent philosophe, en rendant Platon familier à toute une génération d'esprits cultivés, fraya la route aux inoubliables travaux de Barthélemy-Saint-Hilaire, Jules Simon, Gratry, Fouillée, Lévêque. Signalons ici une omission que le modeste M. Huit ne pouvait pas ne pas faire, et que nous nous reprocherions (et que tant d'autres nous reprocheraient) de ne pas réparer : les travaux considérables de M. Huit lui-même, où éclatent partout, comme il en fait l'aveu, « une sympathie et un attachement vieux de plus de quarante ans ».

ED. GASC-DESFOSSÉS.

Grabowsky (Dr Norbert) : *Kants Grundirrtümer in seiner Kritik der reinen Vernunft und die Reformation des geistigen Innenlebens der Menschheit* (1). Leipzig, Max Spohr, 1907, VII-115 pages.

Ce livre est imprimé à rebours. Pour en prendre une idée nette, il faut lire d'abord l'appendice, puis le dernier chapitre, et remonter de là à la préface. A l'appendice on trouvera la longue liste des ouvrages de l'auteur : *Mon action comme réformateur de la vie intérieure de l'humanité ; Doctrines et découvertes du Dr Grabowsky et leur portée réformatrice ; Contre le tabac ; Contre la musique ; L'absurdité... du système végétarien.* Au dernier chapitre on apprendra quelles sont les deux grandes erreurs du siècle : reconnaître dans Kant un réformateur et méconnaître dans le Dr Grabowski un initiateur, un « pionnier » providentiel. Nous ignorions que sa doctrine était « un printemps nouveau » (p. 115), « un tournant dans la vie spirituelle du genre humain » (p. 112). C'est là plus qu'une iniquité, et le Dr Grabowsky nous avertit qu'il ne laissera pas la conscience publique s'endormir dans son péché (p. 113). Quelle est donc cette doctrine ? C'est que les choses « sont réelles d'une réalité intérieure, distincte de leur réalité extérieure » (p. 49).

Voilà ce que Kant n'a pas su voir : il a mis tout l'être dans la chose en soi, oubliant que le phénomène existe aussi à sa façon. La méprise n'a d'ailleurs rien d'étonnant chez ce « pédant desséché » (p. 37), auquel manquait même l'obscur sentiment que « l'amour seul concilie les oppositions de la raison » (*Ibid.*). Pour le prouver, le Dr Grabowsky aligne de mystérieuses équations et d'inquiétants aphorismes : « L'amour se manifeste intérieurement comme principe de causalité et de finalité ; extérieurement comme Espace et Temps. Or, Cause et Fin = Essence ; Temps et Espace = Phénomène. Donc l'amour se manifeste intérieurement et extérieurement comme principe de l'Essence et du Phénomène » (p. 64). Ces quelques citations, entre beaucoup d'autres, rendront moins surprenantes les paroles qui terminent la préface. « Je suis pleinement conscient d'avoir, par cet écrit... grandement contribué au progrès interne du genre humain » (p. VII).

P. CHARLES.

1 Les erreurs fondamentales de Kant dans sa Critique de la Raison pure et la réforme spirituelle de l'humanité.

II. — PHILOSOPHIE

D. **Nys**, professeur à l'Université de Louvain : *La nature de l'espace, d'après les théories modernes depuis Descartes.*

Il est difficile de trouver un problème plus épineux que celui de la nature de l'espace, posé par l'Académie royale de Belgique. M. Lechalas, dans une étude récente, se déclarait impuissant à le résoudre. Non seulement la nature intime de l'espace nous impose des considérations très abstraites, mais pour présenter une solution indiscutable, il faudrait que la définition intellectuelle équivalût exactement à l'apparence sensible. Or, c'est là une impossibilité.

M. Nys a eu cependant la hardiesse de tenter l'aventure. Si son livre ne résout pas la question, il est très intéressant. L'auteur expose d'abord, d'après le programme de l'Académie, les diverses théories modernes depuis Descartes. Cet exposé est très remarquable et accuse une étude approfondie. On y trouvera des théories assez oubliées, comme celle de Balmès, qui n'en ont pas moins cependant une valeur scientifique sérieuse. Nous avons remarqué particulièrement celle de Hume, que l'on ne cite guère pour cette question, qui a fait toutefois une critique très fine de la notion d'espace. La théorie de Leibniz nous a paru traitée un peu lestement, et surtout l'auteur a complètement passé sous silence la théorie de Boscovich, qui complète si heureusement celle de Leibniz. L'idée seule de coexistence ne suffit pas en effet pour indiquer le fait fondamental de l'étendue. Les esprits aussi bien que les corps coexistent. Boscovich y a ajouté une autre condition, c'est un mode spécial qui s'ajoute à tous les éléments et qui les tient en rapport physique l'un avec l'autre. Il est vrai qu'il ne définit pas ce mode, mais on peut y voir une action réciproque des éléments l'un sur l'autre, tout élément corporel étant actif par sa forme et passif par sa matière.

M. Nys ne cite qu'une fois Boscovich, comme partisan de l'action à distance. Il est vrai que ce philosophe appelle action à distance le mode dont nous venons de parler, mais par là il n'entend pas du tout une action à distance à travers le vide, car il déclare expressément que le vide n'existe pas.

Notons en passant un erratum à corriger dans une prochaine édition. Le philosophe Clarke, ami de Newton, n'est pas Français, mais Anglais.

Après l'exposé des diverses opinions, M. Nys essaie de dire à son tour en quoi consiste l'espace. Sa solution est assez analogue à celle qu'a donnée, il y a une vingtaine d'années, l'abbé de Broglie. Il le définit comme une capacité à trois dimensions déterminées par les limites des corps contenants. Il étudie les notions de lieu, d'infini, de vide, etc. Il propose à cette occasion beaucoup de remarques utiles et présente des discussions ingénieuses. Sa solution plaira-t-elle à tous? Je ne pense pas qu'il se fasse lui-même cette illusion. Les adversaires de l'infini réel n'admettront pas une différence entre un nombre infini et une multitude infinie. Ils ne verront là, à bien y regarder, qu'une différence verbale. D'autres objecteront qu'une capacité vide n'est rien et qu'il ne suffit pas, pour en faire une réalité, de lui attribuer des limites. Ils remarqueront que, tout en déclarant que l'espace n'est rien de substantiel, l'auteur lui donne des propriétés et en parle continuellement comme d'une chose réelle. M. Nys saura certainement leur répondre. Il n'en résulte pas moins que la controverse n'est pas finie.

D. V.

René Berthelot : *Évolutionnisme et platonisme.* 1 vol. in-8° de IV-326 pages, ALCAN, Paris, 1908.

L'auteur a soin de nous avertir dans sa préface que les articles ou études réunis sous ce titre : *Évolutionnisme et platonisme* n'ont entre eux aucune unité systématique. Tout au plus sont-ils reliés par une certaine communauté de tendance et d'inspiration. C'est cette tendance commune, à la fois évolutionniste et rationaliste, que M. Berthelot a voulu mettre en lumière.

Le premier chapitre s'intitule : *Le Darwinisme n'est pas l'évolutionnisme.* « L'idée d'évolutionnisme mécaniste est associée aujourd'hui dans beaucoup d'esprits avec celle de darwinisme. » Or, l'auteur montre qu'il n'est pas permis de confondre ces deux mots : évolutionnisme et darwinisme. Darwin n'a fait que soutenir, *comme hypothèse,* que l'origine des espèces nouvelles est due à la sélection naturelle résultant de la lutte pour la vie. L'évolutionnisme est tout autre, et réfuter Darwin ce n'est pas réfuter la théorie de l'évolution.

Dans un autre chapitre M. Berthelot traite des *Origines de la philosophie de Spencer.* L'idée directrice de cette étude est que « la philosophie de Spencer est un effort pour amalgamer trois groupes d'idées d'origines diverses ; il a tenté de justifier des thèses politiques et

sociales empruntées au libéralisme radical en s'appuyant sur des principes empruntés, d'une part, à la philosophie romantique allemande, d'autre part, aux sciences biologiques et physiques.

La seconde partie du livre traite de l'idée de vie. A ce propos l'auteur étudie Nietzsche, Guyau et la philosophie de M. Bergson. C'est peut-être les études les plus intéressantes du volume si l'on excepte l'étude sur le sens de la philosophie de Hegel, de tout premier ordre. A propos de Nietzsche, de Guyau et de M. Bergson qui ont entre eux plus d'une affinité, M. Berthelot montre justement chez ces trois penseurs l'influence du romantisme européen avec sa doctrine de l'expansion libre des forces spontanées et son retour à l'intuition et à l'instinct affectif.

Dans son étude sur Hegel, l'auteur oppose le philosophe allemand à Kant et à Schelling. Il montre que Hegel a combattu à la fois l'intellectualisme du XVIIIe siècle et le romantisme allemand. Ni la théorie du *Verstand* ni celle du *Gemüth* ne sont acceptées par lui. Hegel pense contre Kant et avec Schelling que l'on ne peut confiner la philosophie dans l'universel et la concentrer autour de l'étude de l'esprit comme connaissance consciente. Contre Schelling et avec Kant, Hegel pense que le rôle du philosophe est de saisir, entre les principales formes connaissables de l'être, le lien de nécessité rationnelle qui les unit. « La doctrine hégélienne, ainsi définie, est un idéalisme dynamique, un finalisme rationnel, une philosophie où la nécessité logique n'est posée que dans et par son rapport à la liberté de l'esprit. »

T. DE VISAN.

III. — PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

Louis Baille : *L'Idée de Dieu et l'âme contemporaine.* Bruxelles, *Société belge de librairie,* 1908.

M. Louis Baille, que nos lecteurs connaissent déjà par de remarquables travaux, s'attaque dans cette brochure à une question bien importante et bien actuelle. On ne peut se dissimuler que l'idée de Dieu est en péril dans la société contemporaine. Il y a toujours eu des athées. Mais autrefois ces athées étaient des esprits isolés, bizarres ou dépravés. Il n'en est plus de même aujourd'hui. On ne peut chasser Dieu du ciel, mais des efforts inouïs sont faits pour le détrôner dans les âmes. Malheureusement, ces efforts réussissent sur une grande échelle. Sans parler de cette indifférence des masses qui est un athéisme pra-

tique, beaucoup de gens d'ailleurs intelligents et honorables, mais formés par une éducation faussée, ou égarés dans les complications d'une philosophie décevante, professent ouvertement l'athéisme. Bien que, comme le remarque l'auteur, il y ait toujours un fond d'inquiétude chez ceux qui nient Dieu, il existe à notre époque un grand nombre de gens qui nient Dieu avec une sincérité plus ou moins superficielle.

On ne peut donc plus se contenter, comme autrefois, de repousser les déclarations d'athéisme par des accusations d'immoralité ou de mauvaise foi. Il faut étudier la situation de plus près.

L'idée de Dieu a trois exigences :

1° Démontrer l'existence de cet être ;

2° Préciser sa nature ; cela n'est possible qu'en lui attribuant les perfections dont nous avons connaissance. Les perfections que nous lui attribuons ainsi n'ont pas seulement une valeur symbolique, comme certains apologistes sont trop pressés d'en convenir ; elles signifient en Dieu quelque chose de réel, mais qui n'exprime pas complètement sa nature ;

3° Éviter l'accusation d'anthropomorphisme, à laquelle donnent lieu quelquefois les expressions trop vagues de certains manuels, en proclamant avec les anciens docteurs la transcendance de la nature divine.

La philosophie traditionnelle suffit très bien à cette triple tâche, quand elle est proposée dans toute son ampleur, et ceux qui déclarent n'être pas convaincus, n'en connaissent la plupart du temps que quelques assertions isolées. M. Baille remarque très justement que le plus souvent nos adversaires se contentent de citer quelques expressions recueillies dans des manuels courants, sans se donner la peine d'étudier les théories scolastiques dans leur intégralité.

Que certains esprits ne soient point frappés de la valeur de ces preuves traditionnelles, c'était une chose prévue par les anciens. Saint Thomas a déjà remarqué qu'elles ne peuvent être appréciées que par des intelligences assez développées. C'est pour cela même que la révélation est nécessaire, même pour ces vérités naturelles qui demandent une certaine étude et sont par conséquent inaccessibles aux esprits frustes.

Beaucoup de gens croient sans doute en Dieu, moins par la force des preuves rationnelles que pour d'autres motifs. Ce n'est pas une raison d'abandonner les preuves; elles sont fondamentales. Mais c'est une raison pour se préoccuper des exigences de l'âme humaine à notre époque, sans oublier qu'il y a dans cette âme des exigences

natives qui sont de tous les temps. L'auteur distingue les exigences illégitimes qui ne sont que le produit d'une fausse éducation ou d'un milieu vicié, et les vrais besoins de l'âme. Les mentalités de nos jours sont loin d'être saines. Il ne faut pas se borner à étudier les mentalités morbides, mais aussi les mentalités saines, afin de connaître la médication applicable aux premières.

Les progrès du doute tiennent beaucoup à une fausse théorie de la connaissance : on peut dire que l'erreur sur la connaissance a vicié toute la philosophie moderne. Il faut refaire cette théorie : les anciens scolastiques, un peu embrouillés par les modernes, donnaient tout ce qui est nécessaire pour la solution de ce problème. Il ne faut pas non plus caresser cet esprit d'indépendance absolue qui caractérise la pensée moderne et qui ne convient pas à notre nature. Il faut revenir à la philosophie du sens commun, en dehors de laquelle il n'y a que des systèmes. Sans doute, on ne peut proposer à tous les hautes spéculations de la philosophie traditionnelle, il faut des raisons plus populaires. Mais les hautes spéculations doivent se rallier facilement à ces raisons populaires. En un mot, la vraie philosophie doit dépasser le sens commun en le continuant et non en se mettant en dehors.

C'est une idée répandue aujourd'hui que les raisons du sens commun ne sont point scientifiques. Cette erreur est fondée sur une fausse conception de la science. La science n'est pas bornée aux déductions mathématiques. Que dans ces raisons la volonté ait une part, cela ne les vicie point. Il faut bien que, pour arriver à la vérité, nous voulions la chercher, il faut que nous l'aimions, mais ce n'est pas un motif pour repousser dédaigneusement ces raisons ; elles ont une valeur par elles-mêmes, indépendantes du désir que nous avons de les trouver justes. Le savant auteur conclut que la philosophie traditionnelle est précisément cette philosophie du sens commun dont il se réclame qui, bien présentée, est en état de répondre à tous les besoins de l'heure présente.

Cette courte analyse donnera une idée de l'opportunité de l'essai publié par M. Baille, de la fermeté de ses vues et de la modération avec laquelle il tient compte des difficultés actuelles, sans capitulation, comme aussi sans repousser, comme on le fait trop souvent, par des notations dédaigneuses, ou par des dénégations superficielles, les affirmations d'incrédulité.

D. V.

REVUE DES PÉRIODIQUES FRANÇAIS

De nos jours, la grande préoccupation des penseurs est la psychologie. Toutes les questions sont ramenées en termes de psychologie. Nous en sommes revenus à cette philosophie des sophistes grecs qui, désespérant de la vérité objective, faisaient de l'homme la mesure de toutes choses.

Cette tendance est très exagérée. Nous ne nions pas qu'une bonne psychologie importe beaucoup. Une fausse psychologie est destructive de la morale, de la logique et même de la métaphysique. La psychologie est avant tout une science d'observation, et l'observation est à la base de toutes nos connaissances. Mais encore faut-il que l'observation soit complète, qu'elle comprenne les faits internes aussi bien que les apparences externes et qu'elle soit fécondée par l'analyse et le raisonnement.

Or, beaucoup de penseurs prétendent tout tirer des événements physiologiques, c'est-à-dire au fond de la matière, même la conscience, même l'idéal, même la morale.

Ainsi, M. Bertho-Mertens (*Revue philosophique*, mai 1908) nous expliquera que la conscience morale vient d'un manque d'équilibre dans les fonctions physiques. Elle aurait donc pour base une sorte de maladie ; l'homme dont les organes fonctionneraient parfaitement n'aurait point l'idée de la morale. Nous sentons un malaise que nous avons besoin d'écarter et nous nous faisons un devoir de la réaction nécessaire. La valeur morale que nous attribuons à tel ou tel acte est parasitaire de nos états organiques.

M. Lalo (*Revue philosophique*, mai-juin 1908) n'analyse pas d'une manière plus complète le sens esthétique. Ce qui est beau, d'après ce penseur, est ce qui aide à la vie. Le sentiment du beau naît d'une association du mouvement avec les sens supérieurs. Ce sentiment est une activité désintéressée ; or, le toucher, étant souvent actif, a seul par lui-même quelque valeur esthétique.

Tout ce qui est noble et élevé dans le sentiment du beau se trouve ainsi sans explication.

M. Brehier (*Revue philosophique*, mai 1908) cherche l'origine de

l'idée dans l'image. Il y a un mouvement incessant de la pensée à l'image et de l'image à la pensée. Tantôt la pensée cherche à se revêtir d'images, tantôt sous l'image nous découvrons l'idée. Tout ceci est juste : l'intelligence ne travaille qu'à l'aide d'images, et sans appui de l'image, elle ne saurait former aucune idée. Mais d'où vient que l'idée, bien qu'extraite de l'image, a de tout autres propriétés ? Une psychologie qui ne l'indique pas est nécessairement insuffisante, et ne peut s'élever au-dessus du sensualisme, prélude du matérialisme.

Au fond, suivant la remarque très juste de M. Gemelli (*Revue néo-scolastique*, mai 1908), tous les psychologues contemporains ont une tendance à fonder la psychologie sur la biologie : ils admettent plus ou moins explicitement une continuité parfaite de la matière à la pensée. Il y a bien une certaine continuité, en ce sens que chaque degré de perfection trouve un appui et un aide dans le degré précédent ; mais il y a aussi discontinuité en ce que chaque degré apporte des propriétés irréductibles à celles du degré immédiatement inférieur. A ne pas tenir compte de cette discontinuité essentielle, on reste dans cet automatisme dont le P. Montagne (*Revue thomiste*, avril 1908) signale si bien l'insuffisance, qui veut tout expliquer par des associations d'images, par des lois fatales et par des mouvements réflexes.

Une philosophie ainsi confinée dans l'émotion et l'image ne saurait fonder une morale sérieuse. Il y a quelque vingt ans, les penseurs se préoccupaient assez peu de la morale; on vivait encore de la bonne vieille morale traditionnelle. Depuis que nos gouvernements ont voulu y substituer ce qu'ils appellent la morale laïque, on cherche à constituer cette morale laïque, et la multiplicité même des efforts prouve que l'on n'obtient aucun résultat sérieux.

Celui qui approche le plus de la vérité morale est certainement M. Fouillée (*Revue philosophique*, août 1908). Dans un très bel article sur ce qu'il appelle la volonté de conscience, passons sur ce que cette expression a d'incohérent, il explique admirablement en quoi consiste le sentiment moral. Il constate que la morale ne peut être fondée que sur des principes et que la sociologie offre une base insuffisante. L'être conscient a quelque chose en lui d'analogue à la conservation de l'énergie dans le monde matériel. Il est et il est actif; il veut être et il veut agir; il veut conserver son être et développer son activité. Il veut, par l'emploi harmonieux de ses facultés, atteindre à la plénitude de son être. Il veut plus d'activité, plus de vérité, plus d'intelligence. D'un mot, il veut arriver à la perfection de sa nature. La terminologie de M. Fouillée peut être critiquable ; mais le fond de la doctrine

y est. Du principe qu'il a posé, on peut tirer facilement toutes les règles de la vraie morale. Il n'y manque que deux choses : c'est d'abord une vue claire de la fin dernière de l'homme, indiquant le plus haut perfectionnement qu'il puisse se proposer, la plus haute vérité, la plus vive beauté qu'il puisse atteindre. Le principe posé par M. Fouillée, c'est le principe d'Aristote ; il manque du complément suggéré par la morale chrétienne. En second lieu, l'obligation n'est pas suffisamment établie. M. Fouillée peut me convaincre qu'il est convenable, qu'il est raisonnable, qu'il est beau de vivre conformément aux règles qu'il indique. Mais s'il ne me plaît pas d'être raisonnable, si je trouve un jour quelque utilité ou quelque jouissance momentanée à m'écarter de la règle, qui pourra m'en empêcher ? Au fond, plus ou moins, nous en sommes tous là quelquefois.

M. Parodi (*Revue philosophique*, avril 1908) a bien relevé ce caractère incomplet de la morale chez M. Fouillée. L'éminent académicien fait entendre, il est vrai, que l'idée-force, suivant son langage, tend par elle-même à se réaliser. Il y voit le suprême persuasif. Mais qui nous assure que l'individu n'aura jamais que des idées raisonnables, ou que les plus déraisonnables ne seront pas précisément celles qui auront le plus de tendance à se réaliser? Qui nous assure que, si l'idée de son bien propre et celle du bien social sont en contradiction, il ne dira pas : Après tout, mon bien propre est ce qui m'importe le plus. La morale des idées-forces ne peut prétendre à se présenter que comme une belle chance. Cela est-il suffisant ?

Toutefois, nous ne pensons pas, comme M. Parodi, que la morale de M. Fouillée ne soit qu'une juxtaposition d'opinions prises à droite et à gauche. Elle nous paraît bien raisonnée en ce qu'elle établit. M. Parodi a fondé sa critique sur le livre publié par le séduisant écrivain, et, sans doute, dans l'article, qui est postérieur, M. Fouillée a mieux précisé sa pensée.

Le manque d'obligation positive, c'est le point d'achoppement de toute morale laïque, car nous ne comptons pas l'impératif de Kant qui n'est qu'une abstraction injustifiée. De cette morale on peut dire avec Bayle qu'elle sera le plus souvent sans effet sur la conduite. M. Palante (*Revue philosophique*, mars 1908) remarque très à propos que les âmes très fortes se conformeront volontiers à la règle, mais que les âmes faibles, et c'est le grand nombre, ont besoin d'un guide. Qui autorisera ce guide ?

Pour M. Millioud (*Revue philosophique*, août 1908), l'idéal moral représente ce que nous voudrions au lieu de ce que nous avons. Il naît d'une émotion qui appelle une image. L'image ensuite agit sur

nous. L'idéal ainsi produit se concrétise dans un individu, ou se fait accepter par la collectivité, comme norme de conduite. Nous ne voyons pas encore là les éléments d'une véritable obligation, à moins que ce ne soit celle qui résulte de la contrainte exercée sur l'individu par la collectivité. S'il n'y a pas de Dieu, il faut le gendarme, et qui maintiendra le gendarme lui-même ? *Quis custodiet ipsos custodes ?*

M. Gaultier (*Revue philosophique*, mars-avril 1908) reconnaît que toute morale non justifiée s'affaiblit. Cependant, il tient beaucoup à une morale autonome. Il la veut indépendante de la révélation, de la science et même de la sociologie. Mais alors comment la justifier ? Peut-on trouver en elle-même ses propres principes ? M. Gaultier s'adresse à la psychologie. Il constate qu'il y a dans l'homme un idéal de perfection, qu'il y a des tendances jugées bonnes, d'autres mauvaises, que tout le monde croit à l'obligation ; il ne s'agit que de dégager cet idéal et de passer à l'application. Tout cela est très juste. Mais pour toute science, pour la morale surtout, il ne s'agit pas seulement de constater ce qui est, il faut prouver que cela doit être, autrement nous ne sortons point du simple conseil. On sait ce que valent les conseils quand la passion parle haut et fort.

L'éducation peut améliorer certaines âmes, faire qu'elles arrivent à se porter au bien par l'élévation des sentiments. Encore faut-il que cette éducation soit fondée sur un principe propre à agir efficacement sur la volonté. Pour les classes élevées, ce pourra être un sentiment de dignité, le désir de garder son rang, la crainte du mépris public. On peut être engagé ainsi à garder au moins les apparences. Pour les masses, M. Devolvé (*Revue de Métaphysique*, juillet 1908) ne voit pas qu'on ait trouvé jusqu'ici de moyen comparable à l'éducation religieuse. Nous ne croyons pas qu'on le trouve jamais. Pour le peuple, la morale indépendante sera toujours l'indépendance de tout frein. Son idéal sera ni Dieu ni maître. On peut déjà commencer à s'en apercevoir.

Ce n'est pas la théorie de M. Wundt, exposée par M. Maus (*Revue philosophique*, juillet 1908), qui pourra y remédier. D'après cette théorie, l'art, le mythe, la religion, auraient une origine pareille, à savoir le travail de l'imagination. La notion d'âme s'expliquerait par la mort et le rêve, le culte serait dérivé de la magie par le fétichisme, le culte serait dérivé de la magie par le fétichisme, le culte des ancêtres et le culte des animaux. Quelle valeur morale peut avoir une religion ainsi dérivée ? Nous aimons à croire que M. Maus a un peu forcé la pensée de M. Wundt ; telle qu'il la développe, elle n'est pas digne d'un homme aussi éminent. M. Wundt produirait, dit-on, beaucoup de faits

à l'appui. Ce n'est pas tout de recueillir des faits, il faudrait en contrôler la valeur, les mettre chacun à leur place et surtout abandonner ce préjugé, admis sans preuve sérieuse par nos penseurs modernes, que l'homme a commencé par l'état sauvage. Si l'homme a été primitivement un sauvage, comment se fait-il que, dans toute l'histoire, on ne puisse pas citer avec certitude un peuple s'étant élevé de lui-même de l'état sauvage à la civilisation sans autrement que par l'influence de peuples déjà civilisés?

C'est au moment où la persécution religieuse et l'absence de morale solide nous menacent de l'anarchie et de la guerre sociale que M. Richet (*Revue philosophique*, août 1908) vient nous entretenir de projets de paix perpétuelle entre les nations. Que la guerre soit un très grand mal, nous l'accordons à M. Richet. Nous admettons qu'il faudrait l'empêcher le plus possible et que le droit entre les nations doit être le même en principe qu'entre les individus. Mais nous croyons que M. Richet se trompe sur les moyens d'obtenir ce résultat. Nous avons très peu de confiance dans un tribunal arbitral qui n'aurait d'autre autorité que le choix des parties. Ce tribunal arrangera quelques petites querelles, mais jamais un conflit sérieux. Qu'un tribunal décide que l'Allemagne doit rendre l'Alsace, pensez-vous que l'Allemagne accepterait la sentence? Nous ne connaissons que deux moyens efficaces de rendre les guerres plus rares. Le premier est d'être solidement armé, de manière à ce que personne ne puisse nous attaquer sans risque. Le second est de se conformer strictement quant à soi à la morale de l'Eglise, qui est de ne pas faire de guerre par ambition, par vengeance, par esprit de conquête, mais seulement pour défendre de justes droits.

La morale suppose la liberté. Il serait inutile de tracer des règles de conduite à qui ne pourrait agir que dans un sens déterminé. Cependant, beaucoup de ces hommes en quête d'une morale enseignent en même temps le déterminisme. Les hommes de science, dit le Dr Laupts, ne croient plus à la liberté. (*Revue philosophique*, juin 1908.) Nous demandons la permission de ne pas accepter une affirmation aussi générale. Nous connaissons beaucoup de savants, connus comme tels, qui n'ont jamais douté de leur liberté. Cependant, nous sommes tout à fait du même avis que M. Laupts sur le fond de sa thèse. Il voudrait que les médecins ne soient pas appelés, comme ils le sont sans cesse aujourd'hui, à décider de la responsabilité de l'accusé. Quand il ne s'agit pas de constater des tares physiques, les médecins n'ont pas de compétence spéciale. M. Laupts voudrait que juges et jurés condamnent ou absolvent suivant leur appréciation

personnelle. Le médecin serait ensuite appelé pour indiquer à quel régime serait soumis le condamné d'après son état physiologique.

Une des grandes causes du peu de consistance des théories philosophiques contemporaines est l'abandon de la vraie méthode. Chacun veut être original, prend un point de vue qui le frappe et l'applique à l'estime sans regarder à droite ni à gauche. La déduction, si importante pour assurer la légitimité des conclusions, est abandonnée. Parce que l'induction a donné de brillants résultats dans les sciences, résultats remarquablement résumés par M. A. Job, en ce qui concerne la chimie (*Revue de Métaphysique*, mars 1908), on n'admet plus que l'induction. Un des grands reproches faits aux anciens est d'avoir négligé ce procédé. M. T. Richard (*Revue thomiste*, août 1908) montre que c'est à bon escient qu'Aristote et les scolastiques ont mis l'induction en sous-ordre. L'induction indique qu'en fait telle propriété se rencontre dans tous les êtres d'une certaine classe, elle n'en fait pas connaître la raison. Par exemple, l'induction nous apprend que tous les corps à nous connus sont pesants ; elle ne nous apprend pas pourquoi. Il n'est donc pas logiquement impossible de supposer quelque corps exempt de la pesanteur. Ce n'est qu'avec le concours de la déduction qui atteint la raison fondamentale des propriétés que nous pouvons arriver à une certitude absolue. Dans les sciences, cet inconvénient n'est pas très grand, parce que la vérification est toujours possible, et l'on suppose très raisonnablement que si tous les corps présentent telle propriété, cela tient à leur nature même de corps. Mais en philosophie, où l'expérience est rarement possible, il n'y a point de remède à une induction risquée.

Voilà pourquoi Aristote et ses successeurs, à une époque où l'expérimentation était très rudimentaire, considéraient l'induction comme un raisonnement imparfait.

Le cardinal Mercier (*Revue néo-scolastique*, février 1908) ajoute au bon emploi des procédés logiques une condition essentielle pour que la science se développe avec régularité. C'est de n'avoir en vue que la science qu'on étudie. Étudier avec la préoccupation de confirmer sa foi, c'est bien ; mais c'est de l'apologétique et non pas de la science. Les libres penseurs accusent souvent les catholiques de parti pris ; ceux-ci peuvent très justement leur renvoyer la balle. Combien souvent les soi-disant libres penseurs tournent à gauche, par le secret pressentiment qu'en tournant à droite ils rencontreraient des conséquences dont ils ne veulent pas ! Tout le monde a un parti pris ; tout le monde a une peine infinie à admettre d'autres idées que celles auxquelles il a été formé. Le meilleur parti pris est encore celui de ne vouloir que la vérité.

Où est la vérité ? M. Maldidier, qui paraît confondre l'idée avec l'image, recherche les caractéristiques d'une image vraie. Il parcourt toutes les solutions données depuis les stoïciens jusqu'à Hume et à Hoffding. Il n'en trouve aucune absolument convaincante. La différence de l'image forte et de l'image faible n'est pas suffisante, le timbre spécial d'Hoffding est trop vague. La stabilité de l'image alléguée par Hume, sa résistance à l'élimination n'est pas une preuve irréfragable. Par exemple n'avoir pas conscience d'être cause ne paraît pas à M. Maldidier une raison décisive de l'objectivité de l'image, parce que, dit-il, la conscience m'apprend ce que je suis, mais non ce que je fais : allégation, soit dit en passant, très contestable. En conclusion, M. Maldidier met cette différence dans la manière dont nous concevons l'idée. Observation très juste, mais quelle est cette manière et comment la caractériser si ce n'est par l'évidence?

Si on abandonne l'évidence de l'existence du monde extérieur, évidence aussi claire que celle de notre propre existence, on ne sait plus où appuyer les notions fondamentales. Faut-il les nier tout en avouant, comme M. Sageret (*Revue philosophique*, juin 1908), que l'on ne peut s'en passer? Faut-il recourir au pragmatisme recommandé par M. Chide? (*Revue philosophique*, avril 1908.) Mais le pragmatisme est, de son aveu, la banqueroute des idées claires et par conséquent de la vraie science. S'il est absolu, il nous réduit à vivre sans intelligibilité et n'est qu'une forme de scepticisme. S'il est modéré, il est insuffisant. Assurément l'action peut être invoquée quelquefois en confirmation de nos croyances ; mais si nous ne connaissons aucune existence réelle, de quel droit affirmer l'action elle-même ? Ne sera-t-elle pas une hallucination comme le reste ?

Il n'y a vraiment qu'un recours, c'est la vieille philosophie de l'être. Dans une excellente étude, le P. Garrigou-Lagrange (*Revue thomiste*, juin-août 1908) montre que c'est de là qu'il faut partir avec le sens commun. J.-J. Rousseau a très bien dit que toute la supériorité de l'homme est de donner un sens à ce petit mot *est*. Rien n'est intelligible que par l'être, l'être est l'objet propre de l'intelligence, et l'idée diffère de l'image en ce qu'elle renferme la raison d'être.

Tout n'est pas préjugé dans le sens commun ; il contient une philosophie implicite que la philosophie étudiée ne fait que vérifier et développer.

D'où vient donc l'idée d'être? Du premier acte de l'intelligence s'appuyant sur la donnée sensible. Elle est certaine de constater l'être dans cette donnée, parce qu'elle se connaît comme une relation à l'être. Son action consiste essentiellement à saisir l'être.

Quand on a l'être, on a tout. Du moment que l'être est connu, on

saisit ses modes divers de réalisation. On a la substance, la causalité, la finalité. On a même le devenir en appliquant à l'être les idées d'acte et de puissance. On a la métaphysique ; on a l'immortalité de l'âme indestructible comme l'être son objet. On a Dieu.

Qu'est-ce que le temps ? C'est encore la permanence de l'être dans l'être absolu et immuable ; dans notre monde changeant, c'est la succession des êtres. M. Rageot (*Revue philosophique*, juillet 1908) ne paraît pas trouver cette définition suffisante ; il nous paraît confondre l'idée du temps avec la mesure du temps. Cette mesure instinctive serait, paraît-il, dans la sensibilité viscérale. En effet, les animaux, sans avoir proprement l'idée temps, sentent très bien l'approche du moment où il faudra faire telle démarche. M. Rageot trouve du reste excessive l'opinion de M. Bergson, qui fait du temps le fond même de l'être et de la vie. En ceci il a parfaitement raison. Le temps est une propriété de l'être, et n'en peut être l'essence.

Le nombre est encore un caractère de l'être : il n'est autre chose qu'une collection d'êtres. Le nombre a des propriétés inépuisables. De là cette vaste science qui a nom mathématiques. On trouvera dans la *Revue de Métaphysique*, mai 1908, un très savant article où Winter expose à l'usage des philosophes les théories les plus nouvelles de cette science. Il reconnaît aux philosophes qui en ont la possibilité le droit d'attaquer les questions techniques, et remarque que l'esprit philosophique d'un Leibniz n'a pas été étranger à la découverte du calcul infinitésimal.

On sait que la plupart des penseurs contemporains ne veulent point entendre parler de finalité. Cependant M. Weber reconnaît que cette notion est indispensable. (*Revue philosophique*, juillet 1908.) En biologie notamment, on ne peut rien expliquer sans supposer une finalité au moins apparente. Tous les faits et toutes les théories y prennent un aspect finaliste. L'œil de l'homme, la simple formation de la cellule, ne peuvent s'expliquer par des causes physiques seules. L'évolution de Lamarck, l'élan de vie de M. Bergson, ne sont intelligibles que comme tendance à une fin.

Mais M. Weber ne veut pas une finalité externe. Pourquoi ? Est-ce que la locomotive n'a pas une finalité qui lui vient du dehors ? Serait-ce que cette finalité implique Dieu ?

Dieu, sans doute, n'est pas un objet d'expérience. M. Piat (*Revue néo-scolastique*, mai 1908) nous explique très bien que l'idée d'une intuition de Dieu, prônée par plusieurs philosophes d'ailleurs éminents, est illusoire. L'intuition ne peut atteindre à quelque chose d'illimité, ni vérifier l'unification en lui de toutes les propriétés. Mais

nous constatons facilement que, dans la nature, les possibilités ne sont réalisées que successivement. Or, si la nature était identique à la cause première, tout ce qu'elle contient en germe serait réalisé d'un seul coup.

C'est la même remarque que M. Balthazar oppose à M. Le Roy et à ses prétendues preuves de l'existence de Dieu. (*Revue néo-scolastique*, février 1908.) Le devenir ne peut en aucune façon être l'être premier et absolu.

Le P. Pègues, dominicain (*Revue thomiste*, juin-août 1908), après avoir critiqué le dernier ouvrage de M. Bergson, l'évolution créatrice, système brillant et plein de métaphores, dit-il, nous donne un article détaché de son grand *Commentaire de la Somme théologique*, touchant précisément à l'idée de création. Pourquoi ces grands systèmes pour se passer de l'idée de cause? C'est d'abord, suivant l'auteur, que les modernes sont trop mathématiciens; les mathématiques, ne s'occupant que d'abstraction, n'impliquent aucune idée de cause efficiente. C'est, en second lieu, que la matière, fondement du monde physique, n'est pas à proprement parler un être, mais un principe d'être, et ne se connaît que par l'intelligence.

L'article de la *Somme* analysé par le P. Pègues touche à l'argument le moins populaire aujourd'hui, à savoir que les créatures qui ont un être limité doivent le recevoir de celui qui a l'être dans sa plénitude. L'auteur fait valoir très ingénieusement la portée de cette thèse. Quiconque, dit-il, a une chose à l'état partiel n'est pas cette chose-là, car s'il était cette chose-là il l'aurait tout entière. Il doit donc la recevoir d'ailleurs et naturellement de celui qui a essentiellement cette chose. Dieu est essentiellement l'être souverain et substantiel; tout être substantiel doit donc venir de lui.

Ce commentaire est fort remarquable et donne une idée très favorable de ce que sera l'ensemble de l'ouvrage. Une affirmation seulement nous paraît exagérée : vouloir faire intervenir l'intelligence pour mettre en question ce dont les sens témoignent est une faiblesse mentale, dit le savant dominicain. Cette proposition nous paraît trop absolue. Si, par les sens, il entend la perception humaine, ce que les anciens appelaient la raison particulière, où le sens est tout pénétré d'intelligence, nous sommes entièrement de son avis. S'il entend la sensation telle qu'elle résulte du simple fonctionnement de l'organe animé, nous ne voyons pas ce que vaut son témoignage, car, de l'avis même d'Aristote, le sens n'affirme ni ne nie quoi que ce soit.

Signalons encore quelques articles intéressants.

M. Nys, professeur de chimie à Louvain, défend sa conception des

corps mixtes contre le R. P. Gredt. (*Revue néo-scolastique*, mai 1908). M. Nys enseigne que ces corps ont une substance homogène, et des propriétés hétérogènes dans les différentes parties. Il reconnaît que la permanence virtuelle des propriétés ne suffit pas pour expliquer tous les phénomènes. Nous sommes entièrement de cet avis; nous voudrions toutefois savoir comment on constate l'homogénéité de la substance sous l'hétérogénéité des propriétés.

M. Lottin (*Revue néo-scolastique*, février 1908) remarque que la loi des grands nombres s'applique également au monde inorganique et au monde organique. Les grands nombres impliquent une grande complexité de causes, ils font apparaître les causes générales en éliminant les causes accidentelles. On n'en peut tirer un argument ni pour le déterminisme ni pour la liberté.

M. Sentroul (*Revue néo-scolastique*, février 1908) traite de la vérité dans l'art. L'art doit tendre au vrai, mais à travers le beau. Il ne doit pas se borner à imiter le réel; il choisit dans le réel les éléments beaux pour les porter à leur perfection. L'imitation perd à devenir un simple trompe-l'œil.

M. de La Grasserie (*Revue philosophique*, mars 1908) essaie une classification des langues, selon qu'elles sont plus abstraites ou plus concrètes, plus objectives ou plus subjectives. Il fait cette remarque importante, que l'on n'invente jamais un terme, et que pour exprimer une idée nouvelle on combine des termes connus.

M. Meynial (*Revue de Métaphysique*, mars 1908) montre le rôle de la logique dans la formation du droit. Le sentiment du juste est le point de départ. La logique le développe et donne au juge des décisions générales qu'il n'a plus qu'à appliquer.

M. Dagnan-Bouveret (*Revue de Métaphysique*, juillet 1908) résume les travaux du Dr Pierre Marie qui renversent la théorie de Broca sur la localisation de la faculté du langage. M. Marie a reconnu que, dans les troubles du langage, la troisième circonvolution gauche du lobe frontal n'est presque jamais lésée seule, que parfois elle ne l'est pas du tout.

Citons enfin quelques travaux historiques d'une grande importance et dont une analyse succincte, telle que l'on peut la faire ici, ne donnerait pas une idée suffisante : telle l'étude du regretté M. Brochard sur Spinoza. (*Revue de Métaphysique*, mars 1908.) L'exposé très clair et très suggestif de M. Berthelot (*Revue de Métaphysique*, juillet 1908) sur la théorie de la connaissance de Nietzsche. M. Colonna d'Istria étudie la biologie de Bichat. (*Revue de Métaphysique*, mai 1908.) Ce grand médecin reconnaissait, d'après l'auteur de l'article, des proprié-

tés vitales irréductibles qu'il attribuait aux éléments anatomiques. Sa doctrine était un plurivitalisme. M. Vialleton (*Revue de Métaphysique*, juillet 1908) montre que la science n'a pas confirmé la loi biogénétique posée par Hæckel, à savoir que les stades du développement de l'embryon représentent l'enchaînement des êtres. La similitude des embryons des diverses classes d'être est tout à fait générale. Chaque œuf a tout d'abord en lui la loi complète de son développement. Il y a seulement des œufs que leur loi conduit plus loin que d'autres.

M. Norero (*Revue de Métaphysique*, mai 1908) nous donne une analyse de la philosophie de Wundt. La méthode de ce philosophe est, nous dit-il, intuitive et inductive. Il n'admet pas l'âme comme unité, mais seulement comme continuité du processus effectif. La sensation et la volonté sont irréductibles à d'autres propriétés. Les relations extérieures entre êtres supposent qu'ils ont une essence propre ; cette essence est la volonté. La vie et la pensée donnent origine à la matière. Cette philosophie est un peu vague, pour ne pas dire plus, il faut, suivant M. Wundt, la compléter par l'art et la religion, produits de l'imagination, mais nécessaires pour la conduite de la vie.

M. Norero reconnaît qu'il y a des défauts dans le système de l'éminent philosophe allemand, mais il pense qu'on peut le perfectionner.

Comte DOMET DE VORGES.

Dans les *Études* (20 août et 5 septembre 1908), M. Paul Gény propose une réforme partielle de l'*enseignement de la métaphysique scolastique*. Après un savant aperçu historique sur l'ordre suivi dans cet enseignement aux diverses époques depuis le moyen âge, il affirme et démontre l'opportunité d'un retour aux traditions anciennes, c'est-à-dire d'un allégement de ce traité trop ardu de l'ontologie que depuis trois siècles on a coutume de placer après la logique et avant la psychologie ou la cosmologie : « Dans les questions qui composent aujourd'hui l'ontologie, dit-il, nous avons reconnu trois groupes : les unes se rattachent directement à la logique, d'autres appartiennent directement à la théologie naturelle, d'autres enfin forment une véritable introduction à la philosophie réelle » (p. 599).

Sous le titre « *Mysticisme, prophétisme délirant, subconscience* », M. Lucien Roure (5 août 1908) analyse et critique les dernières publications françaises sur le mysticisme ; la *Psychologie d'une Religion*, (Guillaume Monod), par M. Revault d'Allonnes ; *le Réveil religieux au Pays de Galles*, par J. Rogues de Fursac ; *Études d'histoire et de*

psychologie du Mysticisme, par Henri Delacroix ; *les Faits extraordinaires de la vie spirituelle*, par Auguste Saudreau.

Dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (juillet 1908), M. A.-D. Sertillanges expose et défend *l'idée générale de la connaissance dans saint Thomas :* Le véritable terrain de la question du *connaître* est celui de l'*être* ; dans l'acte de connaître, le sujet se dépasse lui-même pour participer à l'être de l'objet, et ne faire qu'un avec lui, quant à la forme d'être, non quant à la manière d'être. « Cette union synergétique du connaissant et du connu fait que l'âme a conscience de l'un et de l'autre en son acte, mais du connu directement, de soi-même indirectement, en tant que puissance de l'acte obtenu par la connaissance. »

Le R. P. Noble achève son étude *de la nature de l'émotion selon les modernes et selon saint Thomas :* Les théories modernes, physiologique et intellectualiste, s'accordent à nier l'élément psychique affectif et par conséquent la *spécificité* du fait émotionnel. Pour saint Thomas, au contraire, « l'émotion est un phénomène spécifique, intrinsèquement constitué par l'union d'un mouvement appétitif et d'un mouvement organique ».

M. J. Laminne expose l'*idée d'évolution chez saint Augustin :* Dans ses *Commentaires* sur les premiers chapitres de la *Genèse*, saint Augustin admet la création simultanée de toutes choses : au commencement, Dieu a créé la matière et l'a douée d'énergies latentes qui se déploient successivement et produisent dans la suite des temps toute la série des êtres et des événements. Le corps du premier homme lui-même ne fait pas exception : ses raisons causales ont été déposées à l'origine dans les éléments. Quant à la première âme, créée en même temps, elle est restée cachée parmi les œuvres de Dieu jusqu'au moment de l'animation du corps.

M. S.

REVUE DES PÉRIODIQUES ANGLAIS

HIBBERT JOURNAL

Octobre 1907. — *Naturalisme et humanisme*, par F.-J.-E. Woodbridge (1-17). — Un naturalisme éclairé se confond avec un huma-

nisme éclairé, et une telle philosophie est un point d'appui solide pour le développement et le progrès de l'éducation.

L'univers considéré comme philosophe, par L.-P. Jacks (18-36). — Dans l'hypothèse panthéiste, les systèmes philosophiques sont les révélations que l'absolu (l'univers-philosophe, dit l'auteur) nous fait de sa propre nature. Or, ces révélations sont contradictoires. C'est là une grosse difficulté, et l'auteur se propose de la résoudre dans un prochain article.

Sommes-nous parties de la nature? par Prof. R. Mackintosh (87-46). — Ce qui est capable de connaître ne peut être considéré comme une partie. Le corps de l'homme est une partie de la nature, mais ces catégories de « tout » et de « partie » ne peuvent s'appliquer à l'homme considéré comme esprit.

Progrès et réalité, par G.-F. Barbour (47-62). — Le progrès moral de l'humanité est quelque chose à quoi Dieu prend part certainement. Comment concilier ce progrès avec l'immutabilité divine? L'auteur cite en terminant les vers du poète :

Ob alles in ewigem Wechsel kreist
Es beharrt im Wechsel ein ruhiger Geist.

A propos de certains défauts qu'on prétend trouver dans la morale chrétienne, par J. Seth, professeur de morale philosophique à l'Université d'Édimbourg (100-117). — Ces défauts sont : 1° La tendance négative et ascétique de cette morale ; 2° sa tendance à affaiblir le caractère et la volonté ; 3° sa tendance antisociale. L'auteur examine chacun de ces griefs et montre qu'ils procèdent tous d'une mésintelligence de la morale chrétienne.

L'idée directrice, par G. Henslow (149-157). — L'auteur est du nombre de ceux qu'une explication purement mécaniste de la vie ne satisfait pas, d'autre part le concept de force lui déplaît, il admettrait donc avec beaucoup de modernes une direction spéciale, une tendance directrice des éléments matériels, mais non identique avec eux.

Qu'est-ce que l'âme, où est-elle? par Hugh Maccoll (158-170). — Contre le professeur Hæckel. D'ailleurs, l'auteur, qui admet une âme distincte de l'organisme sans le démontrer bien rigoureusement, ne nous dit ni ce qu'est l'âme, ni où elle est.

Avril 1908. — *La cosmologie d'un poète : Philosophie de Gœthe*, par Prof. Frank Thilly, Cornell University (530-548). — Article intéressant, encore que pénétrant assez peu dans la pensée de Gœthe. Quelques belles citations.

L'immortalité de l'âme (IIe partie) : *permanence de la personnalité*, par sir Oliver Lodge (563-585). — L'auteur examine tout ce qui dans les sciences psychiques tendrait à faire admettre la continuation d'une vie consciente après la mort : télépathie, psychologie anormale, automatisme, faculté subliminale, génie, pathologie mentale.

Pragmatistes anglais, par Prof. E.-B. M'Gilvary, de l'Université de Wisconsin (632-653). — M. Schiller prétend que l'esprit pragmatiste n'existe pas ou à peine chez ses compatriotes. M. M'Gilvary retrouve, au contraire, des traces de Pragmatisme même chez les adversaires du mouvement, même chez M. Bradley. On peut définir le Pragmatisme une doctrine telle que *the making of truth is necessarily and ipso facto also a making of reality*, dans ce cas il y a en Angleterre beaucoup de pragmatistes, bien que ces philosophes diffèrent entre eux profondément et sur des points de doctrine très importants.

Loi, par F.-J.-C. Hearnshaw (654-669). — Bonne étude du mot « loi » et de ses différentes acceptions.

THE JOURNAL OF PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY AND SCIENTIFIC METHODS

2 Janvier 1908. — *Les treize espèces de Pragmatisme*, par A.-O. Lovejoy (5-12). — Dans ce premier article l'auteur en énumère trois. *(A suivre.)*

Psychologie, science du moi. I. Le moi est-il le corps ou a-t-il un corps? par M. W. Calkins (12-20). — Le moi n'est pas le corps, mais le moi est en relation avec le corps, dans toute la force du terme, il a un corps. (Clair et méthodique.)

16 Janvier. — *Les treize espèces de Pragmatistes, II*, par A. O. Lovejoy (29-39). — Après avoir énuméré ces treize espèces, l'auteur conclut en les groupant sous quatre chefs principaux : 1° théories pragmatistes de la signification ; 2° le Pragmatisme, théorie de la nature de la vérité ; 3° les théories pragmatistes de la science ; 4° le Pragmatisme, théorie ontologique.

30 Janvier. — *Kuno Fischer, appréciation de sa vie et de son œuvre*, par A.-B.-D. Alexander (57-64), intéressant, et très favorable à K. Fischer.

Psychologie, science du moi. II. La Nature du moi, par M. W. Calkins (64-68). — Le moi est permanent, très complexe, unique et essentiellement relatif au non-moi.

13 Février. — *Ce que le Pragmatisme entend par pratique*, par J. Dewey (85-99). — A propos du livre de W. James : *Pragmatism a*

new name for some old ways of thinking. L'auteur reproche à M. James un manque de netteté dans cette définition du mot pratique et croit pouvoir l'interpréter : ce qui satisfait nos besoins personnels et objectifs. Du reste, quand l'une des conditions est pleinement remplie, l'autre l'est aussi.

Discussion : La matière pragmatique de M. Schiller — Intéressante étude de ce premier substrat essentiellement « malléable » de nos connaissances. Cette « matière » est vraiment pure puissance.

27 Février. — *Psychologie, science du moi. III. La description de la conscience*, par M. W. Calkins (113-122). — Le caractère distinctif de cette description est de montrer qu'un inventaire complet de la conscience suppose forcément la définition du moi donnée par l'auteur. Dans tout phénomène de conscience on retrouve le moi permanent, complexe, uniquement et nécessairement en relations.

12 Mars. — *Le sens du symbole* $\sqrt{-1}$, par A.-H. Lloyd (141-150). — *Le problème de l'objectivité* (150-155), discussion de la théorie du professeur Montague.

26 Mars. — *Conscience et réalité. I. Définition négative de la conscience*, par J.-E. Boodin (169-179). — La conscience n'est ni une relation, ni une chose, ni une forme d'énergie, c'est une variable indépendante, un fait dernier et non énergétique. Ainsi, pense l'auteur, on a les avantages du matérialisme et du parallélisme, sans s'impliquer dans leurs contradictions.

Vérité et vérité complète (truth, truthfulness), par W. James (179-181). — Quand on dit « César a existé », cette proposition est vraie, quelqu'idée qu'on se fasse de César. Pour que cette proposition soit complètement vraie, il faut que l'idée qu'on se fasse de César soit celle de César qui a vraiment existé.

9 Avril. — *La théorie des passions de M. Ribot*, par C.-H. Johnston (197-207). — Revue, chapitre par chapitre, de l'*Essai sur les passions*.

La limite de la perception rectifiée, par S. Smith (207-208). — Une figure un peu compliquée est montrée l'espace de deux secondes à un sujet qui doit la reproduire. On répète l'expérience jusqu'à ce que le sujet ait réussi. On voit alors dans quelle mesure il perçoit les objets.

23 Avril. — *Conscience et réalité. II. La conscience et ce qu'elle implique*, par J.-E. Boodin (223-235). — De même que l'espace est une abstraction et cependant doit être considéré comme un fait *sui generis*, de même la conscience est réelle quoiqu'elle soit aussi en

un sens une abstraction. La conscience est à la vie psychique ce que la forme d'Aristote est à la matière.

Conscience et conservation des idées, par R.-W. Sellars (235-238). — Étude psychologique sur la permanence des idées. Le quantitatif persévérerait, le qualitatif disparaîtrait pour reparaître ensuite.

La question de l'art d'apprendre, par L.-P. Boggs (239-244). — Éveiller et exciter la curiosité, le désir, car les objets extérieurs ne sont pas d'abord objets de connaissance, mais objets d'appétition.

7 Mai. — *Valeur religieuse*, par G.-A. Coe (253-256). — Quand un homme est religieux, quelles valeurs sont le terme de ses aspirations? Toute valeur peut devenir une valeur religieuse. L'organisation et l'harmonie des valeurs, c'est la justice ou la piété. Elle n'est possible qu'à condition de se représenter une personne idéale à qui nous reconnaissons autorité sur nous.

Le Pragmatisme et sa définition de la vérité, par C.-A. Strong (256-264). — A propos du discours de W. James : *The Meaning and Criterion of truth*. L'auteur s'est, du reste, mis pleinement d'accord avec W. James. Il lui semble pourtant qu'il vaudrait mieux dire que la vérité est la « potentialité » des conséquences d'une idée plutôt que de faire consister la vérité dans l'actualité de ses conséquences.

21 Mai. — *Étude génétique de l'art de faire croire*, par T.-L. Bolton (281-288). — Comment les enfants et les grandes personnes se représentent par jeu ou même sérieusement des choses qui n'existent nullement.

Théorie de Jules de Gauthier sur les principes scientifiques de la morale, par A. Schinz (288-293). — Revue des livres et articles publiés par M. J. de Gauthier. L'auteur regrette que M. J. de Gauthier n'ait pas exposé ses idées dans un ouvrage d'ensemble, pénétrant et concis. Il ne voit pas non plus comment une morale de la lutte est plus parfaite qu'une morale de l'harmonie. C'est enfin, si on lutte, c'est bien pour atteindre quelque chose.

4 Juin. — *Représentations matérielles de procédés déductifs*, par G. Vailati (309-316). — Il s'agit d'une étude des métaphores empruntées au monde physique et par lesquelles nous traduisons nos attitudes mentales.

Structure et croissance de l'esprit, par W. Mitchell (316-321). — Réponse à un compte rendu de son livre du même titre, par Dr Perry.

18 Juin. — *La fonction des Images*, par W.-H. Winch (337-352). — Très intéressante étude sur les images. L'auteur étudie en parti-

culier la fonction des images dans l'acte de comparaison et dans l'acte de se souvenir, ainsi que dans l'activité du mouvement volontaire.

Le pouvoir de la musique, par H.-H. Britan (352-357). — Il repose sur les trois faits suivants : 1° Le son est la voie la plus naturelle et la plus expressive pour la traduction et la communication des émotions ; 2° la sensation de rythme est due à un échange de décharges nerveuses entre les cellules ; 3° enfin tous les éléments statiques dans la musique sont intimement fondus avec le mouvement de progression harmonique.

2 Juillet. — *Énergie et réalité. L'expérience ne repose-t-elle pas sur autre chose que sur elle-même?* par J.-E. Boodin (365-375). — L'auteur soutient que l'expérience a besoin de quelque chose d'autre qui la supporte, et attaque la conception de l'expérience de M. W. James.

Le caractère logique des idées, par J. Dewey (375-381). — Discussions avec le Dr Pratt. L'auteur reproche aux adversaires de traduire le pragmatisme en termes de leur propre théorie.

H. LÉARD.

REVUE DES PÉRIODIQUES ALLEMANDS

ARCHIV FUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.

1. Octobre 1907. — *La cosmologie centre du système de Leibniz*, par Dr M. Leopold (p. 1-18). — La conception que Leibniz se fait des êtres corporels et des relations qu'ils soutiennent entre eux, conception en partie conditionnée par le progrès de la pensée philosophique avant l'apparition du *Système nouveau de la nature*, est le point central de la philosophie leibnizienne, et a influencé même sa théorie de la connaissance. Bonne étude de la cosmologie de Leibniz. L'auteur paraît cependant l'interpréter d'une manière trop idéaliste.

Suite et ordre des idées dans la métaphysique d'Aristote, par A. Goedeckemeyer, à Gœttingen (18-29), deuxième article.

Le Phédon et sa doctrine de l'essence et de la doctrine de l'homme, par E. Prüm (30-49). — Le *Phédon* est un essai d'adaptation et d'accom-

modement de la théorie des Idées aux convictions intimes de Platon concernant l'immortalité de l'âme. Ainsi s'explique la couleur particulière de sa démonstration. Le dialogue est une méditation sur la Mort, mais on pourrait tout aussi bien dire qu'il est une méditation sur la vraie vie du sage.

Recherches platoniciennes. II. Le Ménon, par Dr A. Ritter von Kleemann, à Vienne (50-75). — Le *Ménon* a été écrit pour défendre la doctrine capitale du *Banquet :* la théorie de la vertu.

Le « dictum de Omni », par G. Wernick (76-92). Dans quelle mesure l'agrandissement où l'amoindrissement de l'extension d'un concept influe-t-elle sur la vérité d'un jugement, où ce concept était soit sujet, soit prédicat ?

La morale de Nietzsche du point de vue des sciences naturelles, par S. Sterling, à Varsovie (93-107). — Étude assez superficielle de la morale de Nietzsche.

2. **Janvier 1908.** — *La cosmologie centre du système de Leibniz*, par Dr M. Leopold (*suite*) (145-165). Voir plus haut.

La doctrine de l'État chez Mariana, par Dr Basilias Antoniades, professeur à l'école théologique de Halki (166-195). — Bonne étude avec de nombreuses références. Mariana était un esprit très indépendant, il n'a point composé son livre pour justifier l'assassinat de Henri III, mais pour donner un type de roi qui pût servir de modèle au futur Philippe III. Intéressante théorie de l'origine de la société d'après Mariana, rapport de ressemblance et de différence avec celle de Hobbes. Mariana n'admet point la suprématie temporelle des papes sur les princes ; le pape, dont la puissance est d'origine surnaturelle, est justiciable devant Dieu seul de ses actes, les princes le sont devant leurs peuples.

Contributions à la Critique de Kant, par E. Schwarz, à Heidelberg (196-217). — L'auteur fait preuve d'une lecture très étendue. A propos des doctrines particulières de la *Critique* qu'il étudie, il apporte les opinions différentes des principaux philosophes qui ont étudié Kant, et choisit entre elles. C'est donc un répertoire utile avec nombreuses références. Mais les décisions de l'auteur sont trop brièvement motivées pour apporter une contribution vraiment nouvelle.

La philosophie religieuse de Teichmüller, par D.-A. Müller (218-239). — Résumé court et lucide de l'ouvrage de Teichmüller : *Religionsphilosophie*.

Pythagore, par Dr W. Schultz, à Vienne (240-252). — La fameuse parole Αὐτὸς ἔφα n'était pas seulement une parole de soumission aveugle

à l'autorité du Maître, mais surtout une formule mystérieuse intelligible à ceux qui connaissaient le secret des nombres. Le nom de Pythagore était, lui aussi, une formule du même genre, synonyme de toute sa théorie de l'éternité.

3. **Avril 1908.** — *E. Zeller*, par L. Stein (289-295). — Quelques mots d'affection et de reconnaissance au maître disparu.

A propos de deux concepts qui nous viennent de Locke, par H. Baeumker, à Strasbourg (296-298). — Le premier est celui de *tabula rasa*. Ce n'est point à Gilles de Rome que ce concept doit son origine, on le retrouve déjà dans Albert le Grand, saint Thomas et saint Bonaventure. (*A suivre.*)

La politique de Mariana, par Dr B. Antoniades (suite) (299-332). — Très intéressante étude surtout de la théorie du tyrannicide. A remarquer ces lignes de Mariana : *Est salutaris cogitatio, ut sit principibus persuasum, si rem publicam oppresserint, si vitiis et fœditate intolerandi erunt, ea conditione vivere ut non jure tantum sed cum laude et gloria perimi possint.* (*De Rege*, I, 7.)

Liber secundus yconomicorum Aristotelis, par Dr R. Bloch, à Strasbourg (333-351). — Nous n'avons de ce livre qu'une traduction latine; l'auteur étudie le texte et recherche si les pensées sont vraiment aristotéliciennes, ou, si elles ne le sont pas, à quelle école philosophique on peut les rapporter.

A propos d'un illogisme dans la Logique de Rosmini, par Dr G. Cevolani (352-356) (en langue italienne). — L'illogisme est en effet bien étrange : un exemple seulement :

Quiconque est disciple de Jésus-Christ crucifie sa propre chair ;

Or, quiconque mène une vie mortifiée crucifie sa propre chair ;

Donc quiconque mène une vie mortifiée est disciple de Jésus-Christ.

La doctrine des Idées dans Platon, par G. Falter, à Michelstadt (357-371). — Critique de la conception de H. Gomperz et défense de la conception de P. Natorp. Mais le ton est bien subjectif.

Les sens et les Arts, par O. Hilferding, à Vienne (372-396). — Sorte de théorie physiologiste des Beaux-Arts.

Le dernier problème de Pascal, par Dr F. Kuntze (397-415). — Concilier l'infinité du monde et le prix infini de l'âme humaine. La série des siècles qui nous ont précédés, et qui paraissent une seconde comparés à l'éternité, prend une tout autre apparence lorsque nous songeons à nous approprier le résultat de leur expérience soit pour notre bien-être matériel, soit pour notre vie morale.

ZEITSCHRIFT FUR PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK.

Octobre 1907. — *Adieux à L. Busse,* par R. Falckenberg. — Quelques lignes racontant la vie de l'auteur de *Geist und Korper.*

Atomisme et mécanisme, par A. Müller à Dusseldorf (1-32). — Intéressant article, avec une étude de la théorie du sens du mouvement dans G. Heymans. L'atomisme est impuissant à tout expliquer, notamment la relativité et l'apriorité de l'espace. La conclusion a une saveur de scepticisme très prononcée : « Les atomes sont une fiction de l'esprit, mais cette fiction a dans la réalité un fondement objectif quoique totalement inconnu. »

La mesure de la différence, par E. Mally (33-50). — Étude de psychophysique mathématique. Déduction de la formule de mesure des différences de grandeurs.

Rapport sur les publications de philosophie en France l'année 1903, par E. Dutoit (50-63).

L'anarchie des systèmes philosophiques et le problème de la philosophie envisagée comme science, par M. Frischeisen-Köhler (64-84). — Peut-on espérer construire une philosophie vraiment scientifique quand on voit depuis des siècles les systèmes se succéder et se détruire? La réponse de l'auteur est affirmative. Il y a trois cents ans, les sciences étaient un vrai chaos. Une fois la méthode scientifique découverte, les progrès ont été surprenants. Pourquoi n'en serait-il pas de même en philosophie? (*A suivre.*)

Janvier 1908. — *Le développement de l'idée de Dieu dans la philosophie de Schelling,* par O. Braun (113-141). — Article très intéressant, montre comment Schelling, parti de la *Théodicée* de Fichte, arriva peu à peu, sous l'influence de Spinoza, à sa philosophie de l'identité et à la négation de la personnalité divine et de la liberté humaine. Puis, frappé de l'impossibilité d'expliquer avec son néo-spinozisme l'existence du fini, et sous l'action d'influences extérieures, Schelling revient à la conception d'un Dieu personnel, admet la liberté humaine et un théisme très imprégné d'influence chrétienne.

Le discours de Schelling : sur la relation des Beaux-Arts à la Nature, W. Kinkel, à Giessen (141-149). — Dans ce discours Schelling a résumé toute son *Esthétique.* La nature est toute pénétrée de l'idée divine. Dégager cette idée divine et la mettre en pleine lumière est la vocation de l'artiste.

Schelling et la philosophie du temps présent, par A. Korwan (149-

156). — En ce temps de renaissance de la métaphysique, Schelling est peut-être le philosophe qu'il importe le plus d'étudier, il fait la transition entre Fichte et Hegel, entre Fichte et Schopenhauer et même entre Hegel et Schopenhauer. — L'auteur s'est servi beaucoup du livre de Hartmann : *Schellings philosophisches System*, et le déclare lui-même.

Un livre marquant dans le mouvement néo-idéaliste, par H. Schwarz (157-182). — Il s'agit de l'ouvrage de F.-I. Schmidt : *Zur Wiedergeburt des Idealismus : Philosophische Studien.* Ce livre est une suite d'études jadis publiées dans les *Preussischen Jahrbüchern.* Elles ont ceci de commun et de caractéristique qu'elles s'attachent à rechercher le fond commun des idées que l'on peut retrouver en Kant, Fichte, Schelling et Hegel.

VIERTELJAHRSSCHRIFT FUR WISSENSCHOFTLICHE PHILOSOPHIE UND SOZIOLOGIE.

Décembre 1907. — *L'idée de réalité*, par G. Wernick (6e article et fin) (403-420). — La grosse difficulté est de donner de la réalité une définition qui ne suppose pas déjà la valeur de cette réalité. Deux moyens d'y échapper : 1° admettre sans réserve que être réel et valoir comme réel sont la même chose ; 2° admettre qu'il n'y a pas de représentation de la réalité, que la vérité est une expérience.

La discussion à propos du psychologisme de la Critique de la Raison pure. L'école de Fries et ses adversaires, par O. Meyerhof (421-439). — L'école de Fries soutient comme le maître que la *Critique de la Raison* doit être une science empirique et psychologique. Léonard Nelson en a donné récemment le programme. Contre Nelson, dans son livre : *Der Kritische Idealismus und die Philosophie des gesunden Menschenvertandes,* E. Cassirer a prétendu que cette philosophie n'était qu'une réédition sans originalité de la philosophie du sens commun des Écossais. L'auteur reproche à E. Cassirer de mal comprendre Léonard Nelson.

Sur la question de la méthode dans la critique de la connaissance. une défense, par E. Cassirer (441-465). — Réponse à l'article précédent. E. Cassirer est pour la méthode *a priori.*

La sociologie d'Albert Schäffle, par P. Barth, à Leipzig (467-483). — La société est un organisme spirituel, un système de volontés, et donc il n'est pas vrai de considérer les constructions humaines, maisons et chemins de fer, par exemple, comme faisant partie de cet organisme, comme une sorte d'intermédiaire entre les cellules du

corps social. Schäffle, comme avant lui Spencer, est tombé dans cette erreur.

Janvier 1908. — *L'éthique de H. Spencer,* par H.-K. Schwarze (1-61). — Une introduction étudie la métaphysique de Spencer et sa théorie de la connaissance (1-10). Suit une exposition de la méthode de Spencer (11-16) et la critique de cette méthode (16-25). Enfin exposition de la théorie de Spencer (26-37) et critique de cette théorie (37-61).

A propos du problème du doute philosophique, par R. Hönigswald, à Breslau (62-94). — Le doute n'est objet de la philosophie que considéré comme instrument d'une recherche positive. On conçoit un doute s'exerçant à l'intérieur du cadre de la science, mais non pas s'attaquant au concept même de science. Et, en effet, la notion même de science est la présupposition nécessaire d'un doute vraiment méthodique. Que si le doute porte sur la chose en soi, c'est une sorte de dogmatisme, et il est, comme tout autre dogmatisme, exclu d'une philosophie vraiment scientifique.

A propos de la théorie des phénomènes esthétiques élémentaires, par Dr Richard-Müller Freienfels, à Berlin (95-133). — C'est un principe que l'organisme préfère les modes d'activité qui joignent à un maximum d'effort un maximum d'harmonie et de valeur. D'où les formes esthétiques élémentaires sont les formes où l'activité des organes en question et, par suite, l'emploi des énergies non utilisées, s'exerce le plus facilement et le mieux. Dans cet article l'auteur étudie le rythme.

Les tendances sociologiques dans l'éthique nouvelle, par D. Gusti, à Berlin (134-169). — Sorte de revue des principaux traités de morale parus ces dernières années.

KANT STUDIEN.

Octobre 1907. — *Kuno Fischer,* par B. Bauch (269-272). — Quelques mots à la mémoire du grand historien de la philosophie moderne.

La philosophie allemande en l'année 1906, par Dr O. Ewald, à Vienne (273-302). — Article publié également par la *Psychological Review* (XVI, 3). Ce qui caractérise le mouvement de la pensée allemande, c'est la renaissance de la métaphysique. On ne peut plus définir la philosophie actuelle comme un simple retour à Kant. Il est facile de distinguer un mouvement des esprits analogue à celui qui passa jadis de Kant à Hegel.

La doctrine du mal radical dans la philosophie de Kant, par G. Fitt-

BOGEN (303-360). — La doctrine fit scandale en son temps. Quelle réponse à tous les philosophes de l'*Aufklärung* qui soutenaient la bonté naturelle de l'homme, à Gœthe et à Herder, que cette affirmation de Kant : l'homme est naturellement mauvais. Le mal est aux racines mêmes de sa nature. Il a besoin d'une conversion, d'une renaissance.

Les réalités indépendantes, par A. HÖFLER (361-392). — Article suggéré par les travaux de MM. Meinong et Œlzelt. Il y a des choses en soi et qui sont en relation de causalité avec notre connaissance.

La sensibilité et la pensée, contribution à la théorie kantienne de la connaissance, par F. KUBERKA (393-406). — Clair, mais rien de précisément original.

La jeunesse de Hegel, par A. THOMSEN, Copenhague (407-416). — A propos du livre de Dilthey : *Die Jugendgeschichte Hegels.*

Kant et Fries, par W. REINECKE (416-425). — Compte rendu du point de vue du néo-kantisme de l'effort de l'école de Fries pour interpréter psychologiquement la *Critique de la Raison pure.*

Nouvelle exposition et interprétation de la théorie de la croyance dans la philosophie de Kant, par E. SÄNGER (426-431). — La nouvelle exposition est de Otto Richter ; la nouvelle interprétation de G. Fittbogen. Mais le titre promet plus que ne tient l'article.

Mars 1908. — *Pour l'histoire du mot personne*, par A. TRENDELENBURG, introduction de R. EUCKEN (1-17). — Cette étude porte la date du 20 janvier 1870. Le mot personne a primitivement le sens de rôle, de fonction. C'est par la fusion avec le mot hypostase qu'il a pris un sens nouveau. D'ailleurs, dans les sciences juridiques, il a encore un autre sens.

Sur la causalité historique, par O. BAENSCH (18-31).

Kant jugé par les ultramontains et les catholiques libéraux, par B. BAUCH (32-56). — Critique sévère et fort peu sereine de l'article de M. Glossner : *Kant der philosoph des Protestantismus.* — Suit une critique beaucoup plus bienveillante de K. Gebert : *Katholischer Glaube und die Entwickleung des Geisteslebens.* En appendice l'auteur relate la controverse entre MM. Farges et Sentroul, et critique la deuxième édition du livre de Willmann : *Geschichte des Idealismus.*

Wilhelm von Humboldt et Kant, par le Dr E. SPRANGER (57-129). — Étude intéressante racontant l'histoire de la pensée de Humboldt et ses points de contact avec le kantisme. L'auteur conclut que Humboldt consciemment ou non était kantiste, mais que l'activité créatrice et informante de l'esprit, au lieu d'être de nature logique, comme le croyait Kant, était de nature esthétique.

ANNALEN DER NATURPHILOSOPHIE.

Décembre 1907. — (Fascicules 3 et 4). *Études psychographiques. I. Humphry Davy*, par W. Ostwald (257-294). — Le professeur W. Ostwald a été subitement contraint de renoncer à l'enseignement, tout au moins devant un auditoire aussi vaste que celui qu'il avait jadis à Leipzig, et le regret qu'il en a éprouvé, regret partagé, j'en suis sûr, par tous ceux qui l'entendirent, l'a conduit à rechercher à travers ses notes, dans la vie des grands chimistes, leur histoire intime, le développement de leur psychologie. Il nous donne aujourd'hui la psychographie très attachante d'Humphry Davy, qui, très bien doué pour la poésie, cessa par devoir de s'y occuper, jusqu'à ce que deux apoplexies successives l'eussent contraint de renoncer aux travaux de pure science.

La réalité des phénomènes sensibles, par M. Frischeisen-Köhler (295-365). — Article méthodique et clairement écrit. L'auteur croit pouvoir affirmer que le contenu de nos sensations est aussi objectif que l'espace lui-même.

Les formes collectives de l'énergie, par G. Helm (366-372). — Il s'agit des formes collectives telles qu'on les admet, par exemple, dans la théorie cinétique des gaz.

Délimitation scientifique, par Théodore Hager (373-376). — Controverse avec J. Baumann à propos de l'article paru dans le numéro précédent des annales.

Les séries causales circulaires, par le Dr W.-M. Frankl (377-380).

Les limites causales générales, par le Dr W.-M. Frankl (380-384).

Critique des langues internationales artificielles, par J. Beaudouin de Courtenay (385-433). — L'auteur est favorable à l'adoption d'une langue artificielle internationale, croit qu'elle pourrait servir non seulement aux besoins ordinaires de la vie, mais encore rendre à la science de vrais services. L'espéranto lui paraît indiqué. Ce n'est certes pas la langue idéale, mais c'est une vraie langue, qui n'est ni trop romane ni trop artificielle, et qui est la plus répandue des langues internationales.

Ordre et causalité, par Paul Hausmeister (434-442).

Causalité et expérience, par Philippe Frank, à Vienne (443-450). — Veut montrer que la loi de causalité est une convention dépendant de la volonté humaine.

La civilisation, par W. Fulda (451-458). — L'art est la mesure d'une civilisation.

La loi de causalité, par A. von Œttingen (459-475).

H. LÉARD.

PHILOSOPHISCHES IAHRBUCH

Les deux fascicules de cette revue allemande que nous avons sous les yeux ne comprennent que des études de critique.

Le directeur de la revue, M. Gutberlet (*20 Band, 4 Heft*), rejette le système de M. Wexküll sur la nature de l'âme. Ce savant prétend répondre au matérialisme en établissant que l'âme est une harmonie des mouvements. Le sujet ne serait autre chose que la nécessité de la pensée. Mais un tel sujet n'est rien, et une harmonie présuppose un sujet réel. M. Wexküll rapproche son système de schématisme de Kant, mais qu'est-ce que ce schématisme ? T. Bauch le jugeait incompréhensible.

M. Gutberlet examine également l'essai du professeur Strumpf sur l'état actuel de la psychologie (*21 Band, 1 Heft*). Cette science à l'heure présente manque absolument d'unité : la psychologie s'oppose à l'apriorisme, le conscient à l'inconscient, la méthode subjective à la méthode objective. Beaucoup de psychologues sont partisans du parallélisme. Quelques-uns, comme Preyer, cultivent la psychologie enfantine. Ce savant a fait des observations curieuses sur ses deux enfants. L'un a articulé son premier mot à l'âge de 412 jours et sa première phrase à 577 jours. Le second avait aux mêmes moments 433 jours et 601 jours.

M. Gutberlet conclut que les résultats obtenus ne valent pas le travail que l'on a dépensé.

M. Geyser critique les expériences faites dans ces derniers temps sur la production de la pensée par Marbe, Ach, Watt, Buhler, etc. (*21 Band, 1 Heft*). M. Buhler semble se rapprocher des espèces intelligibles des scolastiques. M. Geyser confirme ce résultat par ses propres expériences. Les quatre règles données par Wundt pour l'expérimentation sont utiles dans bien des cas, mais elles sont inapplicables aux expériences sur la pensée.

M. Meyer étudie les théories de Lipps et de V. Aster sur les jugements d'identité et de causalité (*20 Band, 4 Heft*). Lipps distingue deux sortes de jugements *a priori*, les jugements *a priori* empiriques et les jugements *a priori* généraux; ces jugements unissent les parties intégrantes, c'est le jugement d'identité, ou des éléments nécessaires l'un à l'autre, c'est le jugement de causalité. V. Aster ramène le jugement de causalité au jugement d'identité. M. Meyer remarque que le lien de causalité n'est pas entre les choses qui se suivent d'une manière quelconque. L'expérience extérieure donne la

succession, l'expérience interne donne le lien qui fait la causalité.

Le Dr Creusen (*20 Band, 1 Heft*), se demande si Aristote est déterministe. Il y a des passages qui peuvent s'entendre dans ce sens. S'il est vrai que le mot liberté n'est pas dans Aristote, sa doctrine générale la suppose, surtout dans les passages où il traite de la responsabilité et de la peine.

M. Wenderlé (*21 Band, 1 Heft*) remarque que le temps, selon Aristote, est attaché à un sujet. Ce sujet est le mouvement du ciel qui est comme le temps continu et indéfini.

M. Ziesché, de Breslau, étudie la métaphysique de saint Bonaventure (*21 Band, 1 Heft*). Cet éminent scolastique admettait une matière spirituelle, mais très distincte de la matière sensible, une sorte de potentialité pure. Cette matière serait individuelle, telle matière ne pourrait convenir à plusieurs êtres différents : saint Bonaventure enseignait la pluralité des formes.

Le R. P. Beda Adloch résume la controverse entre saint Anselme et Roscelin (*20 Band, 1 Heft*). Elle s'est bornée à une discussion théologique. Il pense que la théorie de Roscelin, dans le sens où il l'entendait, n'était pas absolument condamnable : mais elle était grosse de conséquences qu'il ne prévoyait pas.

Le Dr Renner (*21 Band, 1 Heft*) se prononce contre la théorie du professeur Willems sur l'équivalence des jugements.

D. V.

SOMMAIRE DES REVUES

Annales de Philosophie chrétienne.

(Juillet 1908.) — Ch. Dunan : Félix Ravaisson (337-351). — P. Duhem : Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée (352-377). — Ch. Huit : Le Platonisme en France au XVIIIe siècle (378-393). — D. Sabatier : L'expérience religieuse et le protestantisme contemporain (394-414).

(Août 1908.) — V. Ermoni : La foi et la croyance en matière religieuse (449-481). — P. Duhem : Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée (482-514). — O. Habert : L'histoire des religions et la méthode sociologique (515-538).

(Septembre 1908.) — P. Duhem : Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée (561-592). — D. Sabatier : L'expérience religieuse et le protestantisme contemporain (593-629). — M. Duchemin : Le problème religieux dans la littérature (630-643).

Revue des Idées.

(15 Août 1908.) — Jules de Gaultier : La psychologie dans l'œuvre de Flaubert (101-113). — Gonzague True : Les fondements psychologiques du Calvinisme (134-154). — Charles Duguet : Les Idées de H.-G. Wells sur l'humanité future (155-162).

(15 Octobre.) — Georges Batault : L'idée d'évolution et le concept de durée (306-323). — Jules de Gaultier : L'évolution biologique et le pouvoir intellectuel (324-333).

L'Amitié de France.

(Août-Septembre-Octobre 1908.) — L'A. d. F. : François Coppée (175-176). — Pierre Gillet : La réforme de la musique religieuse (187-202). — Michel Durouvre : Le mysticisme (203-208).

Les Questions ecclésiastiques.

(Août 1908.) — Ch. de Kirwan : Le moi et le sous-moi ou la dissociation psychologique (97-107). — H. Goujon : Idée synthétique de la théologie surnaturelle (108-119). — H. Quilliet : L'évolution et le modernisme (120-136).

(Septembre 1908.) — H. Quilliet : L'évolution et le modernisme (193-205). — Ch. de Kirwan : Le moi et le sous-moi (206-214). — H. Goujon : Idée synthétique de la théologie surnaturelle (215-228).

Revue de l'Institut Catholique de Paris.

(Juillet-Août 1908.) — Mgr Baudrillart : Le Cardinal Richard et l'Institut Catholique de Paris (289-307). — Cl. Piat : Méthodologie, d'après Bacon et Descartes (308-324). — L.-Cl. Fillion : Le Folk-lore et l'Ancien Testament (325-345). — J. Bousquet : La Renaissance de l'Église grecque catholique dans l'Empire ottoman : l'Église grecque-hellène (345-372).

Revue des Questions scientifiques.

(20 Juillet 1908.) — La Rédaction : Albert de Lapparent (5-15). — L. Boule : Responsabilité normale et pathologique (16-54). — G. Lemoine : L'Unité de la matière et la détermination des poids atomiques (182-213). — Van der Mensbrugghe : Aventures d'une parcelle solide plongée dans l'eau (214-227).

Revue des Sciences philosophiques et théologiques.

(Juillet 1908.) — A.-D. Sertillanges : L'idée générale de la Connaissance dans saint Thomas d'Aquin (449-465). — H.-D. Noble : La nature de l'émotion selon les modernes et selon saint Thomas (466-483). — J. Laminne : L'idée d'évolution chez saint Augustin (506-521). — Th. Heitz : La Philosophie et la Foi chez les mystiques du XIe siècle (522-535). — P. de Munnynck : L'allochirie des représentations du Dr Janet (536-539). — M. Gillet : Bulletin de philosophie (540-561).

Revue thomiste.

(Septembre-Octobre 1908.) — T. Richard : De la nature et du rôle de l'induction d'après les anciens (411-421). — Garrigou-Lagrange : Comment le principe de raison d'être se rattache au principe d'identité d'après saint Thomas (422-443).

Revue néo-scolastique.

(Août 1908.) — Cl. Piat : L'expérience du divin (345-367). — De Wulf : Le mouvement philosophique en Belgique (368-388). — A. Gemelli : Le fondement biologique de la psychologie. Notes critiques (389-409). — Dr Hallez : Essai d'une démonstration mathématique de l'existence de Dieu.

Bulletin de littérature ecclésiastique.

(Juillet-Octobre 1908.) — Louis Maisonneuve : Science et religion par M. Boutroux (217-234).

Revue du Clergé français.

1er Juillet 1908. — V.-L. Bernies : Dieu est-il ? (54-59). — Ch. Calippe : Mouvement social (71-82).

1er Août. — Palfray : Science et foi (284-293). — E. Lenoble : Chronique philosophique (311-326).

15 Août. — V.-L. Bernies : Dieu est-il ? (2e art.) (419-439).

15 Septembre. — V.-L. Bernies : Dieu est-il ? (3e art.)

1er Octobre. — A. Bros : Le problème de la mort chez les non-civilisés (46-70). — Ch. Calippe : Le mouvement social (71-83).

Revue pratique d'apologétique.

1er Juillet 1908.) — J. Baylac : Le modernisme et ses origines philosophiques (481-500). — A. Hamon : Mysticisme et subconscience (501-514). — G. Michelet : Une récente théorie française sur la Religion (515-528).

(15 Juillet.) — Cl. Piat : De l'expérience avant Bacon (577-594).

(1er Octobre.) — M. Berthau : Extrinsécisme (25-36). — Guizard : La Morale de M. Payot (37-49).

Revue philosophique.

(Juillet 1908.) — Weber : La finalité en biologie et son fondement mécanique (1-22). — G. Rageot : Le problème expérimental du temps (23-47). — M. Mauss : L'art et le mythe d'après Wundt (48-78). — Dugas : Observations sur des erreurs formelles de la mémoire (79-84).

(Août 1908.) — A. Fouillée : La volonté de conscience comme base philosophique de la morale (113-137). — M. Millioud : La formation de l'idéal (138-159). — Ch. Richet : La guerre ou la paix au point de vue philosophique (160-172).

Septembre 1908. — A. Schinz : Antipragmatisme, pragmatisme et modernisme (225-255). — Dr Jankelevitch : Du rôle des idées dans l'évolution des sociétés (256-280). — R. Cousinet : La solidarité enfantine (281-300). — Dr Chaslin : Sur la responsabilité des fous et des criminels.

Revue de Métaphysique et de Morale.

(Juillet 1908.) — R. Berthelot : Le pragmatisme de Nietzsche (403-447). — L. Vialleton : La loi biogénétique fondamentale de Hæckel (448-465). — Dagnan-Bouveret : L'aphasie et les localisations cérébrales (466-491).

(Septembre 1908.) — Études sur le mouvement philosophique contemporain à l'étranger : M. Benrub : Allemagne; M. Mackenzie : Angleterre ; M. Thilly : États-Unis ; M. Amendola : Italie ; M. Höffding : Scandinavie ; M. Caldéron : Sud-Amérique.

Études.

(20 Août 1908.) — Paul Gény : L'enseignement de la métaphysique scolastique (433-467).

5 septembre. — Id. (577-604).

Revue de Psychiatrie.

Août 1908.) — E. Toulouse et M. Mignard : Confusion mentale et démence (321-337). — Juquelier et Naudascher : Agressions et violences répétées chez deux paralytiques généraux (338-341). — Bechtereff : Le professeur Mierzejewsky (342-343).

(Septembre 1908.) — Laignel-Lavastine : Introduction à l'étude des rapports psycho-glandulaires (373-378). — Genty : Le XVIIIe Congrès des aliénistes et neurologistes de langue française (379-398).

Archives de neurologie.

(Août-Septembre.) — A. Marie : Contribution à l'étude de la toxicité urinaire dans les maladies mentales (89-100). — A. Schmirgeld : Agitation motrice chez un dégénéré psychasthénique (149-157).

Annales médico-psychologiques.

(Juillet-Août.) — Dr Boigey : Étude psychologique sur l'Islam (5-14). — Dr Giraud : Revue de médecine légale (15-34). — Dr de Clérambault : Notes sur le régime des aliénés en Angleterre (34-51).

(Septembre-Octobre.) — Le XVIIIe Congrès des médecins aliénistes et neurologistes de France (177-202) — Dr Lucien Lagriffe : Guy de Maupassant ; étude de psychologie pathologique (203-238).

Archives de psychologie.

(Juillet 1908.) — Ed. Claparède : Classification et plan des méthodes psychologiques (321-364). — J. Varendonck : Les idéals d'enfants (365-382). — Ed. Claparède : Congrès de psychologie de Francfort.

La Revue du Mois.

(10 Août 1908.) — Paul Appel : L'Esprit scientifique et l'enseignement (129-139).

(10 Septembre.) — Abbé Moreux : La nouvelle détermination de la distance du soleil (257-276). — Félicien Challaye : La Morale japonaise (290-303).

The Psychological Bulletin.

(July 1908.) — Shepherd Ivory Franz : A Physiological Introduction to the study of Philosophy (213-220).

(August 1908.) — Adolf Meyer : The problems of Mental Reaction-types, Mental Causes, and Diseases (245-261).

(September 1908.) — Kuhlmann : The present status of Memory Investigation (285-293). — J.-W. Baird : The problems of Color-Blindness (294-300).

The Psychological Review.

(July 1908.) — Meyer : The Nervous Correlate of Pleasantness and Unpleasantness (p. 201-216). — Heath Bawden : The nature of Æsthetic Value (p. 217-236). — Sellars : An important Antinomy (237-249). — O. Nagel : On seeing in the Dark : Remarks on the Evolution of the Eye (250-254). — Bode : Some Recent Definitions of Consciousness.

(September 1908.) — Heath Bawden : The nature of Œsthetic emotion (265-291). — M. Meyer : The nervous Correlate of Pleasantness and Unpleasantness (292-322). — H.-A. Peterson : Correlation of Certain Mental Traits in Normal School Students (323-338).

Mind.

(October 1908.) — J.-Ellis Mac Taggart : The Unreality of Time (457-474). — Prof. Baillie : Professor Laurie's Natural Realism (475-492). — T. Loveday : An Early Criticism of Hobbes (493-501). — W. Temple : Plato's Vision of the Ideas (502-517). — Schiller : Plato or Protagoras (518-526). — E.-C. Jones : Import of Propositions and Inference (527-534).

The American journal of Religious Psychology and Education.

(May 1908.) — Super : The Psychology of Christian Hymns (1-15). — Schroeder : Religion and sensualism as connected by Clergymen (16-28). — Hill : The Education and Problems of the Protestant Ministry (29-70). — Meyerhardt : The movement for Ethical Culture at Home and Abroad (71-153).

The Monist.

(Janvier 1908.) — W. E. Ayton-Wilkinson : Will-Force and the conservation of Energy. — W.-M. Pepperrell-Montagne : Are mental processes in Space ? — The Editor : A monistic conception of consciousness. — Lynn Thorndike : The attitude of Origen and Augustine toward Magic. — John Wrigh Buckhaus : The Return to the truth and mysticism. — The Editor : Mysticism. — Arthur Mac

Donald : Moral Stigmata of Degeneration. — The Editor : Ernest Mach, in Congratulation on His Seventieth Birthday.

Avril 1908.) — E. Arrhenius : The transmission of life through the universe. — John Butler Burke : The evolution of life or natural selection in inorganic matter. — The Editor : Evolution and the soul. — Philip. E. B. Jourdain : On some points in the foundation of mathematical physics. — Charles S.-S. Pierce : Some amazing mazes. — D. Teizaro-Suzuki : A brief history of early Chinese Philosophy, II. Ethics. — F.-H. Gile : Some dangerous tendencies of modern materialistic psychology.

(Juillet 1908.) — The Editor : Pragmatism. — O. F. Cock : Heredity related to memory and instinct. — Pierre Beziau : The third Movement of the earth. — Francis-C. Russel : Hints for the elucidation of Mr Peirce's logical work. — Charles-Santiago Sanders-Pierce : Some amazing mazes (concluded).

La Scuola Cattolica.

Agosto 1908.) — Giuseppe Cevolani : Ancora sopa un passo illogico del Rosmini.

(Settembre 1908.) — Mattiussi : Conoscibilità del Miracolo (277-284). — Giuseppe Cevolani : La proposizione incidente nella logica tradizionale (338-344).

La Cultura filosofica.

(15 Giugno.) — F. de Sarlo : La nozione di specie (241-257). — Calo : Josiah Royce. — Ad. Levi : La logica della scienza secondo W.-S. Jevons.

(15 Luglio.) — Varisco : L'induzione matematico. — Aliotta : Guglielmo Ostwald. — Scebo : Alcune considerazioni sul Modernismo religioso. — De Sarlo : Coscienza e subcoscienza.

Cultura espanola.

Agosto 1908.) — Genaro-Gonzalez Carbeno : Nuevas direcciones de la moral (p. 793-813).

Razon y Fe.

(Julio 1988.) — E.-Ugarte de Ereilla : Valor trascendental de las Ideas (p. 290-384).

(Octobre.) — Minteguiaga : Ha de ser libre tota idea ? (p. 155-167). — Ugarte de Ercilla : Tercer congreso internacional de Filosofia (p. 210-214).

NÉCROLOGIE

M. Jules Liégeois.

M. Jules Liégeois, professeur honoraire à la Faculté de droit de Nancy, a succombé au mois d'août, à l'âge de 75 ans, des suites d'un accident. Né à Damvillers (Meuse), le 30 novembre 1833, il fut reçu docteur en droit à Strasbourg, en 1863. Deux ans après, il était nommé professeur de droit administratif à la Faculté de droit de Nancy.

M. Liégeois a publié plusieurs ouvrages de statistique et d'économie politique, mais ce sont ses travaux sur l'hypnotisme qui ont attiré sur lui l'attention du monde savant. Son mémoire sur *la Suggestion hypnotique dans ses rapports avec le droit civil et le droit criminel* (1884) fut vivement discuté dans plusieurs séances de l'Académie des Sciences morales et politiques. Pour répondre aux objections, il publiait en 1888 un second volume intitulé : *De la suggestion et du somnambulisme dans leurs rapports avec la jurisprudence et la médecine légale*. Contre l'école de la Salpêtrière, qui voyait dans l'hypnotisme une névrose hystérique, M. Liégeois, avec toute l'école de Nancy, soutenait qu'il est un fait, non pas pathologique, mais physiologique, un sommeil, non une névrose.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

F. MENTRÉ. — *Cournot et la philosophie scientifique*. Un vol. in-8°, de la *Bibliothèque de philosophie expérimentale*. Paris, Rivière, 1908.

J.-L. DE LANESSAN. — *La Morale naturelle*. Un vol. in-8° de 412 pp., de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. Paris, Alcan.

A. SCHOPENHAUER. — *Éthique, droit et politique*, traduction française, par A. Dietrich. Un vol. in-16 de 188 pp., de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. Paris, Alcan.

Dr C. WILLEMS. — *Die Erkenntnislehre des Modernen Idealismus*. Un vol. in-8° de 126 pp. Trier, ad S. Paulinum, 1906.

De la Méthode dans les sciences, par les Prof. Bouasse, Delbet, Durkheim, Giard, Job, Le Dantec, Lévy-Bruhl, Monod, Painlevé, Picard, Ribot, Tannery, Thomas. Un vol. in-16 de 409 pp. Paris, Alcan.

M. SÉROL, secrétaire de la *Revue de Philosophie*. — *Le Besoin et le Devoir religieux*. Un vol. in-16 de 216 pp. Paris, Beauchesne.

Dr MAX APEL. — *Kommentar zu Kants Prolegomena. Eine Einführung in die Kritische Philosophie*. I. Die Grandprobleme der Erkenntnistheorie. Berlin, Hilfe.

J.-B. DOMECQ. — *Leçons de Philosophie et Plans de dissertation*. I. Psychologie. Un vol. in-8° de 389 pp. Tours, Alfred Cattier.

PIERRE ROUSSELOT, docteur ès lettres. — *L'Intellectualisme de saint Thomas*. Paris, Alcan. In-8° de XXIV-256 pp.

C. WILLEMS. — *Philosophia moralis.* Trèves ad S. Paulinum. In-8° de XIV-584 pp.

A. SPIR. — *Denken und wirklichkeit.* Leipzig, Barth. In-8° de XXX-547 pp.

HAKLUYT EGERTON. — *Liberal Theology and the Ground of Faith.* London, Pitman. In-12, 248 pp.

JOHN BURNET. — *Early Greek philosophy.* London, Black. In-8° de 433 pp.

Fra AGOSTINO GEMELLI. — *Il Segreto per essere felici.* Milano, Romolo Ghirlanda. In-18 de 86 pp.

J.-PAUL MILLIET. — *La Dynamis et les Trois âmes.* Paris, Sansot. In-12 de 389 pp.

COPIN-ALBANCELLI. — *Le Pouvoir occulte contre la France.* 3e éd. Lyon, Vitte. In-12 de 427 pp.

STANISLAS RZEWUSKI. — *L'Optimisme de Schopenhauer.* Paris, Alcan. In-16 de 178 pp.

K. JUNGMANN. — *René Descartes. Eine Einführung in seine werke.* Leipzig, Eckardt. In-8° de 234 pp.

D. SALVADOR BOVÉ, Pbrs — *El sistema cientifico Luliano; — Ars magna : — Exposicion y Critica.* Un vol. in-8° de 596 pp. Barcelona, Tipografia catolica, 1908.

ERNESTO LATTES. — *Il misticismo.* Un vol. in-8° de 152 pp. Torino, S. Lattes et Cie.

E. JOUGUET. — *Lectures de mécanique.* I. La naissance de la mécanique. Un vol. in-8° de VIII-206 pp. Gauthier-Villars.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 10-08.

DES RAPPORTS
DE L'INDUCTION ET DE LA DÉDUCTION

Tous les jours et maintes fois par jour nous nous servons de l'induction. On est même tenté d'affirmer, si l'on considère le prodigieux développement des sciences physiques et naturelles, qu'elle est, de tous les procédés de l'esprit, le plus avantageux et le plus fécond. Et pourtant, si l'on consulte les manuels de Philosophie ou même les ouvrages spéciaux, on s'aperçoit que nul, à ma connaissance, n'a pu encore en décrire avec netteté le processus logique, ni légitimer pleinement la hardiesse des conclusions auxquelles elle conduit. Il est évident pour tous que le nerf du raisonnement est ici le principe *du déterminisme* ou *des lois,* mais certains, avec M. Lachelier, croient devoir lui adjoindre le principe de finalité dont plusieurs autres refusent d'admettre, non seulement l'intervention, mais encore l'existence. Et quand il s'agit de préciser sous quelle forme et de quelle façon ces principes interviennent, les uns et les autres semblent hésiter et n'aboutissent qu'à des explications insuffisamment rigoureuses, à des théories où subsiste toujours quelque lacune. Bref, la légitimité de l'induction leur paraît plutôt un postulat qu'une vérité rigoureusement démontrée.

Puisqu'ainsi la question reste ouverte, me jugera-t-on trop présomptueux d'oser l'aborder à mon tour, et si j'ai cru comprendre le problème non pas *mieux*, mais *autrement* qu'on ne l'a fait jusqu'ici, me permettra-t-on d'exposer en toute simplicité ma manière de voir? Il s'en faut d'ailleurs de beaucoup qu'elle soit nouvelle. Par-delà Claude Bernard et Ravaisson dont la théorie, quoique différente de la mienne, aboutit à une conclusion à peu près identique, je pourrais, pour une partie au moins

de ce qui va suivre, me réclamer d'Aristote dont M. Adrien Naville, dans sa *Classification des sciences* (1), a exposé si clairement la doctrine tout en la combattant.

Il est vrai qu'aux yeux de la plupart de nos contemporains, un semblable parrainage, si honorable qu'il soit, ne serait peut-être pas une recommandation suffisante. J'invoquerai donc aussi l'autorité moins suspecte de Taine. Il ne serait pas difficile de tirer, d'un très court passage de son étude sur Stuart Mill (2), toute une théorie de l'induction analogue à peu de chose près à celle que j'entreprends d'exposer.

Il n'est pas jusqu'à M. Poincaré qui, dans sa récente discussion sur la nature du raisonnement mathématique (3), n'apporte, sans le vouloir, sa contribution à ma thèse. En essayant, en effet, de ramener la déduction mathématique à l'induction, il ne réussit pas à me convaincre que le principe de contradiction n'est pas seul en cause dans la méthode des sciences exactes, puisque la chaîne de syllogismes qu'il déroule à l'infini procède à chaque proposition de l'égal à l'égal, c'est-à-dire d'une identité à une identité. En revanche, il reste qu'à ses yeux il n'y a pas, entre l'induction et la déduction, autant de différence qu'on le croit communément.

J'ose donc espérer que les lecteurs de la *Revue de Philosophie* ne se scandaliseront pas trop si les idées que je demande la permission de leur soumettre, heurtent quelque peu les leurs. Je me suis d'ailleurs efforcé de prévoir et de réfuter de mon mieux les objections qu'ils pourraient me faire et, s'ils veulent bien me lire jusqu'au bout, ils jugeront peut-être que le problème de l'induction, pour être assez complexe, n'en est pas moins susceptible d'une solution rigoureuse.

Suivant la définition communément admise, l'induction est *cette forme de raisonnement qui, d'un ou de plusieurs cas donnés, conclut à tous les cas possibles de même espèce.*

Je me garderai bien d'attaquer cette définition. Évidemment

(1) *Nouvelle classification des sciences*, Alcan, 1901, p. 25-38.

(2) *Le Positivisme anglais, études sur Stuart Mill*, Paris, 1864, Germer-Baillière, p. 131-132.

(3) *La Science et l'Hypothèse*, chez Flammarion, pp. 20 et suiv.

lorsque, après avoir constaté à plusieurs reprises que le thermomètre plongé dans de l'eau portée à l'ébullition marque 100°, je formule cette loi : « L'eau bout à 100° », je conclus de quelques cas à l'ensemble des cas de même nature. Mais le vrai nœud de la question est-il, comme la plupart des logiciens semblent le croire, dans la difficulté de légitimer cette généralisation de la loi? Ou plutôt est-ce au moment où, résumant les expériences antérieures, je formule la loi, que je passe du particulier au général? Et si ce n'est pas à ce moment, ne pourrait-on pas soutenir, à quelque instant que se fasse la généralisation, que, dans le raisonnement expérimental *comme dans la déduction*, l'esprit part d'un principe universel auquel il rattache le ou les cas particuliers que lui présente l'expérience? C'est ce dont nous allons essayer de nous rendre compte par une analyse aussi rigoureuse que possible. Le lecteur jugera si les conséquences qui s'en dégagent sont vraiment celles que j'ai cru pouvoir formuler.

Toute conclusion d'un raisonnement inductif est, pour ainsi dire, double. Elle contient : 1° l'affirmation que, dans les mêmes circonstances, *ces mêmes éléments* sur lesquels on a expérimenté se comporteront toujours comme ils viennent de le faire ; 2° l'affirmation que *n'importe quels autres éléments* de même nature se comporteraient, eux aussi, de la même façon.

En effet, autre chose est de conclure de mon expérience que *cette même eau* que je viens de faire bouillir entrera en ébullition chaque fois qu'elle sera de nouveau portée à 100°, autre chose est de donner à la loi cette forme générale : « *L'eau* bout à 100°. »

Jusqu'ici ceux qui ont étudié l'induction semblent avoir raisonné comme si l'expérimentateur passait de la première à la seconde de ces deux affirmations, c'est-à-dire constatait d'abord les propriétés des éléments employés et ensuite, mais seulement alors, étendait ces propriétés à tous les éléments de même espèce. Or, en réalité, il n'en est pas ainsi. Ces deux affirmations n'en font qu'une dans la pratique et, la coïncidence solitaire de l'effet et de sa cause une fois obtenue d'après les méthodes de Stuart Mill, c'est du même coup que je constate et le résultat

de mon expérience actuelle et l'universalité de ce résultat. Ou plutôt, disons-le tout de suite, s'il fallait admettre entre ces deux affirmations une distinction de moment, il semble que ce soit la seconde qui se réalise d'abord dans notre esprit. Avant même d'avoir institué notre expérience, nous tenons ses résultats, quels qu'ils doivent être, pour universels. Nous généralisons donc les propriétés des corps, quelles qu'elles puissent être, avant d'avoir pu constater ce qu'elles sont. C'est, me semble-t-il, ce que l'on n'a pas remarqué et c'est pourquoi le problème de l'induction me paraît avoir été jusqu'ici mal posé.

Il est certain, en effet, que, si je veux expérimenter, par exemple, la dilatation du cuivre sous l'influence de la chaleur, il m'importera peu d'employer tel ou tel morceau de cuivre. Je sais d'avance que tout morceau de cuivre est identique à tout autre fragment du même métal et possédera les mêmes propriétés. Ce qui me reste à savoir, c'est quelles sont ces propriétés. Les conséquences de mon expérience sont donc généralisées d'avance, et cela parce que ce morceau de cuivre sur lequel j'opère représente pour moi *tout le cuivre possible*. Ce que j'en affirmerai se trouvera donc être, par le fait même et sans autre opération nécessaire, une loi générale.

Quand Lavoisier institua sa célèbre expérience, il n'enferma sous sa cloche qu'un peu d'air pris dans son laboratoire, et cependant il crut faire ainsi *l'analyse de l'air* en général. Il est évident que, pour lui, analyser cette petite provision d'air, c'était analyser du même coup tout l'air atmosphérique.

Ce n'est donc pas au moment où l'expérimentateur formule la loi qu'il y a passage du particulier au général, puisque les éléments de son expérience symbolisent d'avance à ses yeux *tous* les éléments de même nature. Le chimiste qui vient de découvrir un nouveau corps croit avoir découvert non pas un individu, mais une espèce.

En conséquence, si nous donnons au raisonnement inductif la forme indiquée par M. Rabier (1) :

Tout rapport de causalité est constant ;

Or, le rapport constaté entre les phénomènes A et B, dans les cas donnés, est un rapport de causalité ;

(1) *Logique*, c. IX, § 3.

Donc le rapport entre A et B est constant,

il se trouve qu'il y a là, non pas un argument à quatre termes, — ce qui serait si, comme il le croit, A et B étaient plus généraux dans la conclusion, c'est-à-dire la loi, que dans les prémisses, c'est-à-dire la constation expérimentale, — mais bien *un véritable syllogisme*, puisque A et B étant, dans mon expérience même, les symboles ou les substituts *de tout A* et *de tout B* ont, *dès la mineure,* une signification générale.

Ainsi, jusque-là, il semble bien que le raisonnement inductif *se ramène à une déduction* fondée sur le principe du déterminisme ou des lois, car il est évident que cette formule : « Tout rapport causal est constant », équivaut à cette autre : « Une même cause produira toujours le même effet. »

Quelques auteurs, il est vrai, ont objecté que l'on ne saurait ramener toute induction à un raisonnement de ce genre, attendu que ce serait vouloir expliquer toute loi par la loi de causalité. Or, disent-ils, il est des lois d'où tout rapport de causalité est exclu, par exemple : « Tout corps tombe. » — « Tous les métaux sont bons conducteurs de la chaleur. » — « Tous les corps simples se combinent en proportions définies (1). »

Mais, en analysant ma pensée, je découvre que, si j'admets ces lois, c'est parce que je crois à la présence d'une *cause* connue ou inconnue dont l'action me garantit la constance du phénomène. Dire que « tout corps tombe », c'est dire implicitement que tout corps est attiré vers le centre de la terre *en vertu de la loi plus générale de l'attraction des masses entre elles.* Ici la cause est connue et un rapport de causalité est nettement sous-entendu dans l'énoncé de la loi. Si je crois que « tous les métaux sont bons conducteurs de la chaleur », que « tous les corps simples se combinent en proportions définies », c'est parce que, ayant constaté la production constante de ces phénomènes chaque fois que j'en ai fait l'expérience, je me dis : Il y a là une cause cachée, une raison inconnue qui seule peut expliquer cette constance d'un même fait. Cette cause produira toujours son effet, donc tous les métaux conduiront la chaleur, tous les corps simples se combineront en proportions définies.

D'ailleurs est-il bien vrai que ces lois ne sont pas, par elles-

(1) Rayot : *Cours de Philosophie, Logique*, 25e leçon, § 2, p. 432.

mêmes, et directement, des affirmations causales? Dire : « Tous les corps tombent », n'est-ce pas dire : « Le seul fait d'être un corps entraîne comme conséquence le phénomène de la chute »? Et de même cette loi : « Tout métal est bon conducteur de la chaleur », ne résulte-t-elle pas de ce que, tout le reste étant différent, et la seule propriété d'être des métaux leur étant commune, tous les corps expérimentés se sont montrés bons conducteurs de la chaleur, d'où nous avons conclu, en vertu de la *méthode de concordance*, à un rapport de causalité entre la qualité de métal et le phénomène de la conductibilité?

La stabilité des lois de la nature n'est donc pas autre chose que la stabilité des rapports de cause à effet, et ainsi le principe des lois nous apparaît comme étroitement dépendant du principe de causalité. C'est même ce qui nous permet d'en établir la valeur. Si l'on admettait, en effet, avec M. Rabier (1) que ce principe n'est qu'une « hypothèse vérifiée par l'expérience », et que sa seule garantie, c'est qu'il renferme « tout le passé de l'univers condensé dans une formule », autant vaudrait dire qu'il n'est lui-même qu'une induction plus générale que toutes les autres et qui aurait à son tour besoin d'être légitimée. Il ne sera donc pas inutile de démontrer, en passant, que ce principe se tire réellement, par voie de déduction, du principe de causalité. Voici comment, il me semble, nous passons de l'un à l'autre :

La cause renfermant la raison suffisante du phénomène, et un même phénomène ne pouvant avoir évidemment qu'une même raison suffisante, il en résulte qu'*un même effet suppose toujours une même cause*. — D'autre part, il n'y a pas de raison pour que, étant donné la raison suffisante d'un phénomène, celui-ci ne se produise pas (2). La cause produira donc toujours le phénomène dont elle est la raison suffisante et, puisque le même phénomène suppose la même raison, *la même cause produira toujours le même effet*.

(1) *Logique*, c. IX, § 14.

(2) Ne pas en conclure que tout ce qui est possible doit exister, car une chose est *possible* quand l'*esprit lui conçoit* une raison suffisante, ou ce qui revient au même, quand sa raison d'être est contrebalancée par une raison de ne pas être. (L'esprit lui conçoit alors une raison suffisante à condition de faire abstraction de la raison antagoniste.) Le *réel* est ce dont la raison suffisante est *donnée actuellement*.

Le principe des lois nous ramène donc bien au principe de causalité et c'est en réalité sur ce fondement très solide [1] et très général que s'appuie en dernière analyse le raisonnement inductif.

Mais si nous nous en tenions là, nous ne pourrions pas dire que le problème de l'induction est résolu, car j'ai bien démontré, si je ne me fais pas illusion, que le raisonnement inductif peut revêtir la forme d'un syllogisme dont la majeure est une variante du principe des lois, mais je n'ai pas expliqué comment il se fait qu'il le puisse, c'est-à-dire de quel droit je conçois le sujet de mon expérience, désigné plus haut par A, comme *représentant de tous les êtres de même nature*. C'est à cette condition, en effet, que je puis attribuer au petit terme la même extension dans la mineure que dans la conclusion.

Je ne puis évidemment faire de A le type de toute une classe d'êtres identiques que si je néglige ses qualités accidentelles pour ne considérer que ses propriétés essentielles. De là deux questions à nous poser : 1° Comment distinguons-nous les propriétés essentielles des qualités accidentelles ? 2° De quel droit puis-je affirmer que ce que je dis être l'essence de A convient réellement à tout A possible ?

Il semble bien que ce soit là le nœud de la difficulté, car si, comme cela doit être, l'expérience intervient dans cette généralisation, celle-ci ne sera-t-elle pas elle-même le résultat d'une induction et alors à quoi bon m'appuyer sur la généralisation pour légitimer le raisonnement inductif ? Ce serait évidemment faire un cercle vicieux.

Or, c'est précisément ici que me semble intervenir efficacement le principe de causalité. En effet, la présence dans A de telles ou telles qualités est un phénomène qui doit s'expliquer par une cause. Parmi ces qualités, il en est dont la présence s'explique *par une cause extérieure à A*. Ainsi la forme des corps, toutes les fois qu'elle ne résulte pas des lois de la

[1] Les subjectivistes ne manqueront pas de sourire de ma confiance dans le principe de causalité. J'espère avoir l'occasion de dire ailleurs ce que je pense du subjectivisme. Quant au principe de causalité, j'ai essayé de démontrer *Revue de Philosophie*, numéro du 1er septembre 1908, en le rattachant au principe d'identité, qu'il n'est pas moins certain que celui-ci.

vie ou de celles de la cristallisation, est due à l'action d'une force étrangère qui s'est exercée sur ces corps et que je puis découvrir. La forme d'un caillou, par exemple, peut être l'effet soit du choc qui l'a brisé, soit du frottement qui l'a poli. De même, la forme d'une montagne résulte de l'influence des agents atmosphériques en même temps que des lois de la pesanteur ou parfois encore de divers phénomènes volcaniques. Aussi ces qualités sont-elles variables et diffèrent-elles avec les conditions et les circonstances (1).

Mais il en est d'autres auxquelles je ne puis assigner pour cause aucune action extérieure, et ce sont précisément pour la plupart celles dont l'expérience me révèle la présence dans tous les individus de la même espèce : poids spécifique, conductibilité, affinités chimiques, etc... Cette présence constante doit évidemment avoir une cause et cette cause, inconnue, mais certainement intérieure à l'être lui-même, nous l'appelons la *nature* de cet être.

On m'objectera peut-être qu'il n'y a dans cette conception d'une nature inaccessible à l'expérience qu'une fiction ou une illusion de l'esprit, et qu'y recourir, c'est, en définitive, se payer de mots. Je réponds que c'est précisément parce qu'elle est nécessitée par le principe de causalité que cette conception ne peut pas être une simple fiction. Ce que nous appelons *nature*, ai-je dit, c'est la cause cachée qui préside à ces groupements constants de propriétés constatés par l'expérience, la loi intime qui fait qu'un être réalise telles qualités et non d'autres. Donc, en formulant ce concept, nous affirmons simplement que quelque chose maintient et explique ces groupements, rien de plus, mais cela nous avons le droit de l'affirmer ; bien plus, nous ne pouvons pas ne pas l'affirmer, car le principe de causalité qui régit notre intelligence nous impose cette affirmation. En conséquence, nous pouvons raisonner et, de fait, nous raisonnons implicitement comme il suit :

1. Dans les êtres libres, l'intervention de la volonté peut être, elle aussi, considérée comme cause extérieure par rapport aux autres facultés de l'individu. De là vient que je ne serai pas tenté de généraliser les qualités morales ou intellectuelles et de dire par exemple : Archimède est savant, donc tout homme est savant. La science d'*Archimède* résulte, en effet, de l'usage qu'il a fait librement de son intelligence. La cause de cette qualité d'Archimède m'est donc connue et, par définition, elle est variable avec les individus.

L'identité de plusieurs groupements de modes permanents ne peut avoir pour cause que la présence d'une même nature sous chacun de ces groupements. Or, étant donné que j'appelle A un groupement de modes permanents semblables à ceux de cet A sur lequel j'expérimente, tout A ayant la même nature que A sujet de mon expérience, toutes les propriétés encore inconnues de cet A, qui ne peuvent être attribuées à aucune cause extérieure, font partie de cette nature et sont communes en même temps à tous les A possibles. Et c'est ainsi que nous nous formons l'idée générale d'un corps.

Dès lors, ce que nous envisageons dans tout échantillon de ce corps, c'est seulement ce qu'il a de commun avec tous les corps de la même espèce et, quand nous expérimentons sur cet échantillon, c'est comme si nous expérimentions sur tous les échantillons possibles de même nature. L'objet de notre expérience est donc considéré par nous, si je puis ainsi parler, *sous l'aspect de l'universel,* et ce que nous en affirmons est affirmé de toute l'espèce.

Mais raisonner ainsi, n'est-ce pas imaginer l'univers comme un système définitivement stable de formes et de lois où le passé conditionne à jamais l'avenir, en un mot nier toute possibilité d'évolution? Or, qui oserait aujourd'hui poser à la nature ces limites infranchissables et interdire à la science une hypothèse qui a pour elle de si séduisantes vraisemblances et de si imposantes autorités? Donc, ou bien l'analyse qui précède est inexacte, ou bien il devrait être désormais impossible au plus grand nombre des savants de recourir encore à l'induction.

Cette objection que M. Naville me ferait sans doute n'est peut-être pas insoluble. Entre les tendances nouvelles de la science et ses procédés traditionnels une conciliation doit être possible. Aussi bien il serait étrange que ce fussent précisément les sciences inductives qui en vinssent aujourd'hui à combattre leur propre méthode, comme si les découvertes obtenues et les théories édifiées par l'application de cette méthode pouvaient témoigner contre elle!

Nous raisonnons selon et pour les circonstances où nous nous trouvons. Étant donné qu'une même cause produit toujours les mêmes effets *dans les mêmes circonstances*, tant que ces cir-

constances durent, nous avons le droit d'affirmer la stabilité des types auxquels elles contribuent à donner naissance et d'en tirer, pour tout ce temps, ces conséquences générales que nous appelons *lois* et que M. Naville définit très justement « des rapports conditionnellement nécessaires ».

Quand je dis, par exemple : « Les trématodes sont des vers à existence parasitaire », j'entends les trématodes tels que nous les connaissons. Très probablement leurs conditions de vie n'ont pas toujours été ce qu'elles sont aujourd'hui. Elles pourront changer encore et la loi actuelle ne sera peut-être plus vraie pour les naturalistes de l'avenir. Elle n'en est pas moins vraie pour nous et nous pouvons la formuler sans préjuger quoi que ce soit contre la possibilité d'une évolution.

Mais il est évident que cette influence des circonstances est elle-même soumise à des lois, et que ces rapports conditionnels ne peuvent être conçus que comme une résultante de rapports absolus. De sorte que *logiquement,* de généralisations en généralisations soit d'éléments, soit de rapports, nous devrions en arriver au principe premier et aux lois fondamentales des choses, et nous aurions ainsi réalisé la grande induction qui nous expliquerait le monde. Seulement cette *induction*, il faut l'avouer, ressemblerait singulièrement à la *déduction* par laquelle on démontre l'existence de Dieu.

Mais, me dira-t-on encore, il est des notions plus générales, notions de genres et non plus d'espèces, auxquelles votre explication cesse de convenir. Quand nous disons, par exemple : « Tous les corps tombent », le mot « corps » désigne-t-il des groupements identiques de propriétés permanentes ? Bien au contraire, nous comprenons sous cette dénomination les êtres les plus divers et nous en affirmons, néanmoins, une propriété commune. Vous ne pouvez donc dire que vous généralisez d'avance un concept aussi élastique, et il est certain que les propriétés constatées dans un corps ne sont pas affirmées de tous les autres.

— Non, sans doute, pas *toutes* les propriétés des corps, mais seulement *celles qui découlent de ce qu'ils sont formés de matière.* Ce concept très général de corps est donc bien toujours celui d'un groupe d'objets reconnus identiques, par le côté sous

lequel je les envisage, grâce à la *possession en commun d'une même propriété* et, par suite, réalisant à ce point de vue *une nature commune*. Je serai donc en droit d'affirmer de tous les corps ce qui ne sera explicable que par leur *nature* de corps. Le reste, dépendant de causes extérieures à cette nature, ne sera pas considéré et, par suite, pas généralisé par moi.

Il y a bien quelque danger à conclure ainsi de l'identité des propriétés connues à l'identité de nature et, par voie de conséquence, à l'identité des propriétés encore inconnues. Car enfin — la vraie cause du groupement nous restant cachée — qui empêche que des groupements, en apparence identiques, diffèrent précisément par des propriétés non encore découvertes et que des expériences nouvelles viennent plus tard bouleverser nos premières classifications ? C'est ce qui est arrivé déjà bien des fois et ce qui arrivera certainement encore. Cette menace permanente de l'inconnu est précisément ce qui donne aux conclusions de l'induction ce caractère provisoire qu'elles conservent toujours au regard de la science, sinon à celui de la logique pure. Quand il s'agit de faits, la chaîne de nos raisonnements, pour peu qu'elle s'étende au-delà de nos constatations immédiates, risque assurément de flotter dans le vide. Mais le premier anneau de cette chaîne est toujours le principe de causalité, et si les autres ne sont pas tous aussi solides qu'ils devraient l'être, du moins ils se rattachent étroitement au premier, sans qu'il y ait nulle part de solution de continuité, comme il y en aurait si les termes changeaient de valeur dans le cours du raisonnement.

En résumé, l'induction, généralisation de rapports, se ramène toujours à une généralisation de nature (1) et, par suite, le passage du particulier au général est *antérieur* et non *postérieur* à l'expérience, puisque d'avance nous considérons le ou les éléments de cette expérience comme représentant l'espèce tout entière.

Or, cette attribution à toute l'espèce des propriétés d'un ou

(1) C'est peut-être pour cela que les scolastiques qui accordent tant d'importance à la généralisation, ne traitent pas de l'induction.

de plusieurs individus est elle-même la conclusion d'une série de déductions dont le principe de causalité est la base et que l'on peut formuler comme il suit :

A tout phénomène il faut une cause assignable.

Ce groupement constant de propriétés ne s'explique par aucune cause extérieure, donc il s'explique par une cause intérieure que nous appellerons *la nature* des êtres.

Puisque c'est leur nature qui communique aux êtres leurs propriétés, une même cause produisant toujours les mêmes effets, tous les êtres de même nature ont les mêmes propriétés.

A, élément de mon expérience, est donc l'équivalent de tout A possible.

Or, dans tel cas, A se comporte de telle façon ; partant, dans tous les cas identiques, tout A se comportera de même.

J'avais donc, ce me semble, raison d'affirmer qu'entre les deux formes de raisonnement, inductif et déductif, la diversité n'est qu'apparente, et nous pouvons conclure avec Claude Bernard (1) que, « dans tous les cas, l'esprit de l'homme fonctionne toujours de même, par syllogisme (2), et ne pourrait pas se conduire autrement ».

F. CHOVET.

(1) *Introduction à la Médecine expérimentale*, 1re partie, c. II, § 5.

(2) Ou mieux par *déduction*, car ce serait une autre question de savoir si le raisonnement déductif revêt toujours la forme syllogistique. (Voir Rabier : *Logique*, c. IX, p. 150, note.)

CERTITUDE ET VÉRITÉ

X

Au point de la recherche où nous sommes arrivés, nous avons découvert des objets, mais ces objets ne sont encore que des existences actuellement non-représentées et cependant conditions nécessaires de toute connaissance, nous n'avons encore rien qui ressemble à des êtres métaphysiques, à des substances, à des causes. Et il serait vain, à ce moment même, de prétendre nous appuyer sur des principes de la raison, principe de substance, principe de causalité et leurs corollaires, pour établir que ces conditions actuellement non-représentées de la connaissance sont des êtres métaphysiques, des substances ou des causes. Alors même que nous considérerions comme nécessaires ces principes, alors même que, en partant de ces principes, des raisonnements nécessaires nous conduiraient à conclure à l'existence des êtres métaphysiques, on pourrait toujours nous opposer toutes les objections critiques de Kant. Jusqu'à présent, rien n'a établi que les concepts ou les lois abstraites ont une portée ontologique ou métaphysique, ils peuvent provenir des nécessités légales de la représentation et cependant ne correspondre à rien au delà ; par conséquent, s'appuyer sur eux pour poser des existences quelles qu'elles soient, qui dépassent en réalité ou ces concepts ou ces lois, c'est commettre un double paralogisme, c'est supposer ce qui est en question, d'abord et c'est ensuite aboutir à des conclusions plus vastes que les prémisses, plus vastes puisqu'elles prétendent porter sur le réel tandis que ces prémisses ne contiennent que du conceptuel. J'ai plusieurs fois soutenu que cette argumentation de Kant est irréfutable contre tous les métaphysiciens qui, comme Wolf, Spinoza ou Descartes

même, prétendent tirer le réel de l'abstrait et de l'essence conclure légitimement à une existence quelconque. Car ces métaphysiciens s'appuient sur la nécessité logique ou formelle pour conclure à l'existence réelle. De ce que nécessairement nous sommes amenés à poser une existence il leur paraît s'ensuivre que cette existence est réelle. Mais c'est précisément, répond Kant, parce que vous êtes nécessairement amenés à poser cette existence qu'elle n'est peut-être pas réelle. Car la nécessité où vous êtes de poser le concept d'existence peut aussi bien être l'effet de la législation subjective de votre esprit que de la réalité même. La vision nécessaire du vert peut tout aussi bien s'expliquer par le port de lunettes vertes que par la verdure des paysages. La nécessité, disait-on avant Kant, est signe de vérité. Non, répond Kant, c'est précisément, parce qu'il y a nécessité qu'il pourrait se faire qu'il n'y eût pas vérité. Et la preuve encore que ce doute est légitime, c'est que toutes ces conclusions à portée métaphysique renferment le paralogisme déjà relevé par Gaunilon et par saint Thomas dans la preuve ontologique. De l'essence on conclut à l'existence, de l'ordre conceptuel à l'ordre réel. Et je ne crois pas qu'on puisse rien là-dessus objecter à Kant. Toutes les objections me paraissent porter sur une vue incomplète ou fausse de la position de Kant.

S'ensuit-il qu'il faille abandonner tout espoir d'aboutir au réel, de fonder la métaphysique autrement que sur des paralogismes et que toute tentative pour dépasser le criticisme doive nécessairement avorter ? Il ne me l'a jamais semblé. Et si la critique kantienne me paraît aisément victorieuse de toute métaphysique qui prétend partir des lois innées et *a priori* de la pensée, il me paraît en être tout autrement quand la critique trouve en face d'elle une métaphysique dont les principes ne se donnent ni pour innés ni pour de simples *a priori*. Si donc la critique semble avoir triomphé et l'avoir fait légitimement de la métaphysique de Wolf, de celle de Leibnitz même, de Spinoza et de Descartes, je ne crois pas qu'elle ait triomphé, ni même qu'elle ait pu le faire, d'une autre métaphysique, professant sur l'origine de nos principes du connaître une toute autre doctrine. On voit par là que la doctrine d'Aristote, celle de l'École, qui n'admettent aucune sorte d'*a priori* ni aucune

idée innée, sont précisément celles qui ont dans leur contexture même de quoi résister efficacement à la critique de Kant. En fait, d'ailleurs, Kant n'a pas visé ces doctrines qu'il considérait en son temps comme périmées. Et il me paraît à la fois et plus habile et plus juste — plus habile surtout parce que c'est plus juste et qu'il y a n'en philosophie d'autre habileté que celle de penser juste et de dire vrai — de laisser tranquillement Kant triompher de nos propres adversaires plutôt que d'aller contre toute vérité prendre leur place et leur position et de soutenir ainsi, par un acte de chevalerie vraiment admirable s'il n'était pas à la fois ridicule et mensonger, tout le poids des coups destinés à ceux-là mêmes que à d'autres moments, on s'efforce soi-même d'exterminer. Car, enfin, la métaphysique de Spinoza, celle même de Descartes, malgré les raisonnements qu'il emprunte à son professeur scolastique de La Flèche, ne sont pas la métaphysique d'Aristote ou celle de saint Thomas. Constater cela ce n'est pas défendre Kant ; on a pu voir plus haut, on verra bien plus bas que je n'ai aucunement l'intention de le défendre ; il n'y a d'ailleurs, en philosophie, ni attaque, ni défense personnelles ; c'est tout simplement mettre Kant à sa place et à son rang de combat et prévenir, afin qu'on ne s'attaque pas à un allié, en croyant avoir affaire à un adversaire.

Kant s'efforce, en effet, d'établir tout d'abord que les principes à portée ontologique et en particulier ceux qu'enferme la catégorie de relation, substantialité ou causalité, sont des lois ou des conditions *a priori* du jugement. Il n'a pas de peine à y parvenir, il n'a qu'à emprunter les théories de Leibnitz, de Spinoza, de Descartes. Il y a des principes universels et nécessaires, il est impossible, comme le prétendaient Locke et Hume, de tirer de l'expérience cette universalité et cette nécessité. Puisque ces principes ne sont pas *a posteriori*, ils doivent donc être *a priori*. C'est en effet Descartes qui, le premier, paraît avoir établi cette alternative : ou *a priori* ou *a posteriori*, tout ce qui ne dérive pas de l'expérience n'est et ne peut être qu'inné.

Mais tout l'aristotélisme s'élève contre cette dichotomie, car les péripatéticiens et à leur suite à peu près toute l'École admettent qu'entre les connaissances particulières, variables et contingentes qui se ramènent uniquement à l'expérience et cer-

tains jugements nécessaires qui seraient purement innés, il peut y avoir des jugements nécessaires et universels que l'expérience, en tant que simple collection ou amas de faits sensibles, toujours singuliers et contingents, ne peut expliquer, mais que l'esprit peut bien découvrir dans l'expérience sans cependant les porter en lui tout préformés. En réalité les péripatéticiens et l'École n'ont guère appliqué leur théorie qu'aux notions et aux idées générales, ils ne paraissent pas avoir jamais montré en des analyses par quelles suites d'abstractions se formeraient, selon eux, les notions et les principes de la raison, tels que les principes de substance et de cause. Ils les acceptaient comme des principes sans se bien poser la question de leur origine. Après la période de scepticisme du XVIe siècle, et pour en sortir, Descartes entreprit de commencer par son doute la critique de l'esprit. C'est alors que vint se poser la question de l'origine des principes. Et Descartes, bien que recourant trop aisément à l'innéisme dès qu'il s'agit de l'idée de perfection, ou même du principe de causalité, ouvre cependant la voie à la vraie méthode et demeure à ce moment dans la grande tradition aristotélique, lorsque, analysant le fait du doute, il y trouve la pensée, dans la pensée l'existence et l'être et dans la relation constatée entre sa pensée et son être, la relation intelligible, universelle, nécessaire entre toute pensée et l'être : *Pour penser, il faut être*. Ce qui est une formule du principe de substance découvert par l'analyse d'un fait, trouvé par conséquent dans l'expérience.

Pour trouver une analyse correspondante aboutissant au principe de causalité il faut descendre jusqu'à Maine de Biran. C'est notre grand philosophe périgourdin qui a écrit l'article KANT dans la *Biographie universelle* de Michaud. Et il a admirablement vu que ce sont ses propres analyses qui, seules, permettent d'échapper au kantisme, de le dépasser. Car enfin, quand on revient au kantisme, après la philosophie de Biran qui a succédé à celle de Kant, ce n'est pas un progrès que l'on accomplit, mais un recul.

Les scolastiques, en face des principes de la raison, ont été pour ainsi dire éblouis de leur clarté, ils ne paraissent pas avoir pensé qu'on pût jamais les critiquer, les mettre en doute

ou seulement en contester la portée, ils les appelaient des *principia per se nota,* et il leur semblait que leur vérité nécessaire éclatait par cela seul qu'on en entendait les termes. Plus tard, lorsque Kant eut distingué les jugements analytiques des jugements synthétiques, les philosophes qui suivaient les doctrines de l'École, voyant que Kant s'appuyait sur le caractère synthétique qu'il découvrait aux principes pour en contester la portée, crurent demeurer fidèles à l'École et à la fois victorieusement résister à Kant en s'efforçant de montrer que les grands principes de la raison, en particulier le principe de causalité, où ils voyaient à bon droit le fondement de toute la métaphysique, n'étaient que des jugements analytiques. En quoi, semble-t-il, ces philosophes commettaient une double faute (1), car premièrement ils dénaturaient le principe et secondement ils renforçaient, au lieu de l'exténuer, la thèse du criticisme. Ils dénaturaient le principe, car d'abord, pour le rendre analytique, ils étaient obligés d'en altérer gravement la formule traditionnelle. En effet pour que la cause soit analytiquement contenue dans l'effet donné à l'aide duquel on veut remonter à cette cause, il faut que la cause ne soit rien de plus que l'effet même, surtout qu'elle ne soit pas *autre* que lui ; or, toute la scolastique s'accorde à donner du principe de causalité cette formule : *Omne motum ab* ALIO *movetur ; omne factum ab* ALIO *efficitur,* ou quelque autre équivalente dans laquelle la cause est toujours posée comme *autre* que l'effet. Si donc elle est autre, comment par une analyse la pourrait-on tirer de l'effet ? Cette prétendue analyse aurait, en outre, l'inconvénient d'exténuer le principe au point de le rendre insignifiant et de lui enlever à peu près toute sa portée. Car si la cause n'est pas *autre* que l'effet, si en la posant nous ne disons rien de plus que ce que déjà nous avons trouvé dans l'effet, alors de quoi sert la cause, qu'est-elle et qu'explique-t-elle ? Elle n'est

(1) Et probablement une triple faute car en traduisant par *jugements analytiques* l'expression scolastique : jugements où le prédicat *est de ratione subjecti,* il est probable qu'ils ajoutent à la pensée des vieux docteurs une précision qu'elle n'avait pas. Il y a en effet deux façons pour l'attribut d'être de *ratione subjecti :* ou *analytiquement,* parce que l'attribut est contenu dans la compréhension du sujet, ou *synthétiquement,* lorsque le prédicat est *exigé, réclamé* par le sujet sans que cependant il soit contenu dans la compréhension du sujet.

que l'effet sous un autre nom, elle redouble les choses au lieu de les expliquer, comme le reprochait jadis Aristote à Platon. Et c'est précisément pour cela que la théorie de la cause découverte analytiquement dans l'effet renforce au lieu de la ruiner la cause du criticisme : car si le principe de causalité est purement analytique, s'il n'est qu'une application du principe de contradiction, il ne peut être qu'une règle de la cohérence entre nos pensées, il est donc purement formel et n'est pas susceptible d'atteindre, au-delà des pensées dont il règle la cohésion, une existence réelle quelle qu'elle soit. Or, c'est précisément ce que soutient Kant. Nous y reviendrons plus loin et montrerons une des plus dangereuses conséquences de cette façon de prendre les choses.

En posant donc la question de l'origine des principes, la philosophie moderne a contribué au progrès philosophique et en regardant les principes métaphysiques, en particulier celui de causalité comme un jugement synthétique, Kant, s'il n'a fait qu'enregistrer le résultat des discussions de Hume, est demeuré d'accord avec tout l'enseignement de l'École. Car dire avec l'École : *Omne motum ab* ALIO *movetur,* ou reconnaître avec Hume que, dans l'analyse d'une étoffe, on ne découvrira jamais ni le métier à tisser, ni le tisserand, c'est, pour qui sait l'entendre, reconnaître exactement la même vérité, à savoir que la cause en tant que cause ne saurait être donnée dans l'effet, elle peut être réclamée, exigée, mais n'est pas donnée.

C'est précisément à établir la légitimité de ces exigences qu'ont été destinées les analyses de Maine de Biran et lorsque M. Bergson voit dans un élan progressif vers l'avenir le principe suprême d'explication de la vie et de la succession des événements, il ne fait que suivre le branle déjà donné depuis l'aristotélisme, il recherche l'explication et il découvre la raison des choses non pas à l'aide de décompositions analytiques, mais dans des constructions synthétiques. C'est ce que Leibnitz avait aperçu, que Félix Revaisson s'était appliqué à mettre en lumière dans son *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle.* Le présent résulte du passé, a sa raison dans le passé. Certes il sera lui-même la raison de l'avenir, mais l'avenir

sera autre que le présent et le présent à son tour n'était pas contenu dans le passé comme un figurant dans les dessous d'un théâtre qui n'a qu'à être soulevé sur une trappe pour se faire voir.

Aussi faut-il, pour vérifier le principe de causalité et lui donner toute sa portée, reprendre les analyses de Maine de Biran et d'Ampère. C'est ce que j'ai essayé de faire ailleurs (1), ce qu'on peut brièvement rappeler en quelques mots : J'écris en ce moment, mon écriture est un effet, un effet dont je suis cause, personne ne songe à contester cela, quitte à se réserver de donner au mot *cause* des sens assez différents. Cependant tout le monde admet qu'entre mon écriture et l'être que j'appelle *moi*, que les autres appellent *lui*, être qui m'apparaît dans ma conscience, qui apparaît aux autres dans leurs sensations il y a un rapport. C'est la nature même de ce rapport qui nous révèlera la nature de la causalité et si ce rapport, dès qu'il est clairement perçu, apparaît comme tel qu'il ne puisse pas ne pas se reproduire partout où il y a des événements, tel par conséquent qu'il apparaisse comme la loi nécessaire de tout événement, ce qui se produira inévitablement si ce rapport est intelligible, nous pourrons dire que ce rapport est un principe et que le principe abstrait a été découvert dans une relation concrète, dans l'expérience. Or, qu'est-ce que j'aperçois dans ce rapport? D'abord que j'existais avant mon écriture, puis que les divers mouvements qui tracent les lettres les unes après les autres se suivent dans un ordre tel que les divers signes qui résultent des divers mouvements se conditionnent les uns les autres ; chaque mot appelle le mot suivant, chaque lettre la lettre suivante et l'ensemble de tous ces mouvements divers arrive à former une ou plusieurs phrases, à constituer un sens. Le sens n'est complet que par l'ensemble et si quelque chose y manquait ou venait à être changé le sens varierait. Les premiers mots appellent les autres, avons-nous dit, mais il est non moins vrai de dire que les premiers ont besoin aussi des derniers, chacun d'eux a besoin de tous pour que le sens soit complet. Et pendant que j'écris je sens la durée, la constance

(1) *La causalité efficiente*, en particulier, l. VI, p. 39, in-12. Alcan.

d'une activité mentale qui conditionne toute l'activité musculaire et par celle-ci l'écriture. C'est dans cette activité mentale que se trouve et que je sens exister ce principe d'unité qui relie les uns aux autres tous les mouvements et les fait dépendre les uns des autres. Il y a donc là deux groupes distincts de faits et un rapport entre ces deux groupes : le premier groupe est constitué par la succession des mouvements et des signes graphiques que produisent ces mouvements ; le second est constitué par l'activité mentale. Le rapport qui unit ces deux groupes consiste dans une dépendance évidente du premier vis-à-vis du second, tellement que celui-là n'aurait pas été sans celui-ci et que je sentais à chaque instant chaque mouvement sortir, pour ainsi dire, de l'activité interne comme d'une sorte de réservoir. Ce rapport est bien celui que tout le monde appelle le rapport de causalité. L'effet ou la succession de mouvements est produit par l'activité mentale ; la cause ou l'activité produit la succession de mouvements. Nous avons également conscience et des deux termes et de leur rapport. L'effet est une suite, une succession, ses diverses articulations occupent des instants distincts du temps ; cependant la cause, elle, ne pourrait se disséminer à travers le temps qui passe ; l'activité mentale, d'ordre essentiellement synthétique, ne s'éparpille pas dans la succession, elle se concentre au contraire hors ou au-dessus du temps qui passe, dans le temps qui dure, dans une durée dont les moments ne sauraient se distinguer : dans le fond obscur de pensée où je me suis concentré et d'où émergent en bon ordre tous les mouvements destinés à exprimer aux autres, à me révéler à moi-même la nature claire de ce que je pense, une unité règne, une durée persiste et j'expérimente cette unité, cette durée tout aussi bien que la succession qui l'exprime et je sens aussi le rapport : sans la succession, sans l'expression, la vitalité pensante interne pourrait être et serait à peu près tout ce qu'elle est ; sans cette vitalité pensante l'expression ne serait plus rien, n'offrirait plus aucun ordre ni aucun sens, puisqu'elle n'exprimerait plus rien. La cause active, l'acte synthétique producteur reste donc en dehors et au-dessus de la succession. Voilà ce que je trouve en moi-même, le fait de causalité, l'effet, série successive, la cause hors-série et leur rapport.

Mais aussitôt que je réfléchis sur ce fait, je vois que, quels que soient les modes d'être d'une succession, cette succession réclame, exige une condition hors-série, le rapport entre la série et l'activité extra-visible m'apparaît de telle nature que je ne puis plus me représenter une série sans le hors-série dont elle dépend et qui doit lui correspondre. Dans le rapport constaté, j'ai découvert une loi, comme dans le fait constaté d'un corps qui tombe, on découvre la loi, par exemple, des espaces. Et cette loi qui régit en moi des états réels, existants, n'est pas seulement une loi de ma pensée en tant qu'elle pense, mais une loi de ma pensée en tant qu'existante. C'est une loi ontologique, une loi réelle, et non pas seulement une loi formelle, une loi logique. Découvrir d'un fait ou d'un ensemble de faits qui sont localisés dans le temps la raison dans un autre fait non moins réel, non moins expressément constaté, bien que celui-ci ne soit pas soumis aux mêmes conditions de temps, découvrir la raison de ce qui s'écoule et passe dans quelque chose non moins réel qui dure, c'est là une expérience privilégiée, ainsi qu'aurait dit Maine de Biran, où est saisie sur le vif, au sens propre de ce mot, la liaison de causalité. Ma pensée qui dure, qui seule, par la durée, donne un sens aux mots que je prononce, aux syllabes qu'émet ma voix, que trace ma plume, et qui, isolées, n'auraient aucun sens, ma pensée est cause, raison de mon écriture ou de ma parole. Seule, par sa durée, par la domination constante qu'elle exerce sur la succession, elle donne un sens à la succession et la rend intelligible. Rien de même dans le monde ne peut être intelligible, ne peut présenter un sens que par des synthèses, par des assemblages où toujours une unité durable, non mouvante, donnera aux éléments divers la signification, l'intelligibilité que leur isolement ne permettrait pas. La loi découverte en moi vaut pour tout, au même titre que toutes les lois découvertes dans une expérience quelconque. Conformément aux vues profondes de l'aristotélisme, la métaphysique a un autre objet que la physique, mais sa méthode n'est pas autre : ici comme là c'est toujours dans l'expérience que la raison découvre les lois. Il n'y a pas d'innéité de la pensée au sens où Descartes et, après lui, Kant entendaient ce mot, il y a innéité de

l'être à lui-même et la pensée ne fait que constater l'être. Nous pensons parce que nous sommes et nous ne nous paraissons pas être uniquement parce que nous pensons. Le *prius est esse quam esse tale*, de la scolastique, est identique au : *pour penser il faut être*, de Descartes. Nous sentons, nous éprouvons directement en nous-mêmes le conditionnement de la pensée par l'être, et c'est là le fondement inébranlable de toute métaphysique.

Il fallait dire cela, constater la vitalité profonde, la réalité des lois de l'être dans l'être même pour assurer la portée ontologique des principes. Mais cela dit qui, on est bien forcé de le reconnaître, a été l'œuvre propre de la philosophie moderne de Descartes à Maine de Biran, on peut maintenant, sans avoir plus rien à craindre de la critique kantienne, se servir avec sécurité des principes et réhabiliter à peu près tous les raisonnements de l'ancienne philosophie. Tant que les principes, vaguement qualifiés de *per se nota*, paraissaient tenir leur valeur plutôt des lois de la connaissance que des réalités profondes de l'existence, les objections de Kant pouvaient atteindre les raisonnements qu'on fondait sur les principes : la logique ne peut que garantir la logique, le formel ne peut engendrer que le formel, et toute conclusion atteignant une existence, en partant d'une loi purement logique ou présentée comme telle, dépasse nécessairement les prémisses et tombe dans le paralogisme reproché par Kant à la preuve ontologique et par elle à toute métaphysique.

Mais, dès que les principes, semblables au héros antique, ont, en sentant sous eux le sol ferme de l'expérience, pris comme conscience de leur valeur, tous les fantômes du criticisme sont exorcisés. On a réfuté le kantisme en le dépassant.

XI

Nous venons donc de saisir ici dans une expérience unique la dépendance où la pensée se trouve vis-à-vis de l'existence, la connaissance vis-à-vis de l'être et notre certitude par là même est devenue vérité, vérité au sens plein et complet du mot.

Reprenant donc la discussion au point où nous étions arrivés avant cette longue et nécessaire discussion sur la valeur des principes, nous pouvons maintenant nous demander ce que sont les objets que la simple analyse nous a fait découvrir dans la pensée. La pensée présente et momentanée a besoin d'autres pensées pour exister : en fait, elle reconnaît des souvenirs. Mais pensées et souvenirs, nous venons de le voir, ne s'entendent et ne s'expliquent que s'ils sont reliés les uns aux autres par une activité unitaire qui dure et domine la succession. Cette activité en elle-même, dès qu'elle est représentée, est un objet pour la pensée et comme en même temps elle constitue une existence, nous sommes amenés à constater l'existence réelle d'une activité synthétique durable qui soude les unes aux autres toutes nos actions, qui relie, même à travers ces déchirures que sont les périodes d'oubli, la trame de nos souvenirs. Nous sommes, ainsi que le disait Hume, un amas de sensations, mais aussi un amas d'acquisitions, d'habitudes, de puissances qui s'accroissent et se développent, et surtout un amas organisé, un amas tout organique. Nous dépassons le présent immédiat, nous atteignons par la conscience les prolongements obscurs de notre être dans les multiplicités ondoyantes du présent, à travers les perspectives fuyantes du passé, et nous sentons même déjà l'avenir qui frémit et va s'élancer. Dans toutes ces constatations expérimentales, telles que les éprouve la conscience, notre certitude est également vérité, vérité immédiate, vérité totale, immédiation et de l'être et du connaître. Les expressions dont nous nous servons pour transmettre aux autres nos expériences intimes ne peuvent être que des signes, des symboles de nos états intérieurs. Notre certitude alors ne donnera plus lieu qu'à une vérité symbolique qui suit, pour ainsi dire, à la trace la réalité, mais ne pourrait la rendre telle qu'elle est, qui la figure et conséquemment la défigure. Si l'on veut être absolu et systématique, on peut insister et mettre l'accent sur les rapports incontestables de l'expression à l'objet ; on peut également insister et mettre l'accent sur les différences qui rendent l'expression inadéquate à l'objet. Et dans le premier cas, on sera dogmatique, dans le second on tendra au subjectivisme. En réalité, il y a, dès cette première étape, dans l'expression

comme dans la représentation qu'elle engendre, des conditionnements objectifs qui font la vérité du discours et des éléments subjectifs qui, nécessaires à l'expression, s'écartent de la vérité, font cependant partie intégrante de la certitude. Car nous ne pouvons affirmer de façon ferme la vérité qu'en nous soumettant à la fois aux lois objectives qui nous unissent à l'être, et aux lois subjectives qui conditionnent tous nos rapports avec l'être. La vérité est l'âme de la certitude, la certitude a besoin pour être d'éléments fixes et nécessaires, mais qui ne sauraient se confondre avec le vrai même.

Et nous allons voir cette distinction se préciser de plus en plus à mesure que nous pousserons plus loin. Car si, dépassant ce que l'expérience peut atteindre en nous, nous voulons suppléer à ses lacunes et à ses insuffisances, si pour mettre d'accord ce que nous ne pouvons pas nier, ce que nous sentons, cette continuité obscure toujours présente, toujours reconnue vée, et cependant si souvent brisée par l'oubli, avec les exigences de la vie de notre esprit, telles que les principes nous les manifestent, nous devons non seulement affirmer le moi, l'objet de la perception interne, mais affirmer dans le moi l'être, la racine profonde d'unité, la source de vie dont le moi n'est que l'effet et la claire projection. Cette racine, cette cause de moi-même, cette unité active qui ne se confond avec aucun autre être, qui se distingue des autres, cette âme, en un mot, qui s'irradie dans l'espace par mon corps et qui, cependant, ne peut être espace, qui s'épanouit dans le temps par la succession des états de ma conscience et qui, cependant, n'est pas succession, qui est durée, cette âme n'est pas perçue, elle est conclue, conclue à l'aide de principes trouvés en elle, dans le développement et l'expérience propre de la vie, conclue cependant au même titre que n'importe quel autre objet qui dépasse la représentation actuelle. Nous sommes certains de cette existence, certains de tout ce que nous venons d'affirmer d'elle. Cette certitude est aussi solide, aussi fondée en raison que celle des expériences passées grâce auxquelles seules nous pouvons expliquer nos souvenirs. Quels rapports cette certitude soutient-elle avec l'être même ? Dans quelle mesure cette certitude est-elle une vérité ?

La connaissance de l'âme a ceci de privilégié que nous atteignons ici directement à la fois les deux termes du rapport, nous connaissons directement et sans intermédiaires les effets, nous saisissons même sur le fait la causalité si nous n'arrivons pas à étreindre la cause intégrale, nous expérimentons au moins quelques-uns des attributs, nous saisissons même quelque chose de la durée substantielle. Dans toute cette connaissance, incomplète, il est vrai, mais cependant connaissance, il y a vérité en même temps que certitude, parce qu'il y a immédiation de la connaissance et de l'être. Ce n'est que lorsque le raisonnement par ses conclusions porte la pensée au-delà de l'expérience immédiate que la question de la vérité se pose. Nous disons que l'âme est, nous disons qu'elle a certains attributs, certaines virtualités, nous affirmons l'être, puis des modes actuels ou potentiels de l'être. L'affirmation de l'être est indivisible, l'être est ou il n'est pas sans milieu. Dans la mesure même où nous sommes certains de l'existence de l'âme, cette certitude est donc une vérité. En est-il de même pour les modes d'être ? Nous saisissons directement les effets passés et présents de ces modes, quelques-uns diraient ces modes eux-mêmes, car nous sentons nos états comme se dégager et sortir des virtualités où ils sont enveloppés et dans la vue directe de l'esprit ils ne nous apparaissent pas, tels que les déforme trop aisément notre discours, c'est-à-dire comme isolés par le mot qui les symbolise et comme détachés de leur origine ; nous les voyons, au contraire, sourdre du fond de notre être comme s'ils ne faisaient que le développer et l'épanouir et ils s'entretiennent les uns les autres en une trame continue et merveilleusement complexe que peut à grand peine symboliser la syntaxe de nos phrases ou mieux encore l'ensemble polyphonique d'un concert, d'un concert composé d'un seul morceau dont les thèmes s'entrelacent, se commandent et se répondent sans interruption et sans fin. Nonobstant, il reste vrai que notre affirmation, par cela seul qu'elle porte sur un dynamisme qui s'est déjà actualisé ou qui peut s'actualiser dans l'avenir, ne peut saisir exactement ce qu'est une virtualité par rapport à son actualisation. Nous affirmons la puissance en la vidant de son produit actuel, tout en lui maintenant la force qui a produit. Ici encore, tant que nous nous en tenons

là, notre certitude égale notre vérité. Mais dès que nous dépassons ce point, dès que nous voulons nous représenter tous les modes virtuels, aussitôt nous risquons d'être nos dupes et de nous représenter le mode virtuel sous l'aspect du mode actuel, autrement dit la modalité de la cause sous les mêmes traits que la modalité dans l'effet. Nous sortons alors de la vérité aussi bien que de la certitude. Tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'aux variations des effets correspondent des diversités dans la cause. Mais nous n'avons aucun moyen pour nous représenter ce qu'est en elle-même une virtualité distinguée de ses effets. Les effets sont les symboles grâce auxquels nous nous représentons les causes, mais ces symboles suffisants pour guider notre pensée et diriger nos actions, ne sauraient nous donner aucune lumière sur ce que sont purement et en elles-mêmes les activités foncières. Et comment même les états de notre conscience pourraient-ils nous éclairer sur ce qui en nous appartient en propre à cette âme et doit lui être exclusivement réservé lorsque, par notre corps et par nos sens, nous sommes si intimement unis à tout l'univers ? Chacun de nos états est un produit du tout, un effet du monde entier, donc un résumé du monde. Comment dans ce résumé pouvoir faire le discernement et opérer le départ de ce qui nous revient en propre ?

XII

Notre connaissance des corps est encore plus lointaine et plus obscure. Non que nos connaissances physiques soient moins claires et moins certaines que nos connaissances métaphysiques. C'est le contraire qui est le vrai. Les sciences qui se rapportent à la nature, depuis les mathématiques jusqu'à la biologie, présentent ce caractère que nous avons déjà remarqué de réaliser l'unanimité de l'assentiment humain. Il faut donc qu'il y ait en elles des notes d'évidence, d'objectivité, telles que ces notes ne se retrouvent pas au même degré partout où ne se rencontre pas le même concert dans l'assentiment. Ces sciences non seulement nous permettent des déductions cohérentes, mais encore elles réussissent, elles prévoient ce qui se

passera à des centaines ou à des milliers de lieues, elles nous permettent de disposer de la nature et de la faire servir à tous nos desseins et cela, sans faute, sous la réserve d'un maximum d'incertitude et d'erreur qui peut se trouver dans les prévisions. Or, toutes ces sciences ayant pour objet l'univers des corps, il semble bien, puisque c'est dans ces sciences que notre connaissance est au maximum, que ce soient aussi les corps que nous connaissions le mieux. Et cependant, cela n'est pas vrai. Ce que nous connaissons, ce que la science nous donne avec la plus admirable et la plus évidente certitude, ce sont les rapports constants des corps ou de la nature avec nous : les lois scientifiques sont les lois de notre représentation en face de la nature ; les prévisions scientifiques ne font que définir par avance ce que seront nos représentations et les ordonnances que nous devrons suivre dans nos actions. Notre science n'est formée que de relativités, toutes nos connaissances d'ordre mathématique ou physique sont des composés où notre nature propre entre tout au moins comme facteur, comme facteur important, comme facteur qu'on ne peut abstraire, qu'on ne peut dissocier des autres, et elles ont trait par là même à notre nature autant qu'à la nature des corps. Si notre connaissance scientifique par rapport aux corps porte les caractères de la plus haute certitude, peut-on en tirer que notre connaissance métaphysique des corps offre les mêmes caractères? Nous avons des certitudes par rapport aux corps, ces certitudes méritent-elles d'être appelées des vérités ?

Nous ne connaissons les corps que de deux manières, par les sensations d'abord, par l'intelligence ensuite. Les sens nous donnent le singulier, le concret ; l'intelligence conçoit l'abstrait, l'élément qui, généralisé, permet la science et assure les prévisions. Il faut nous demander tout d'abord ce qui, dans la sensation, doit certainement revenir au corps, et de même dans l'abstraction.

Depuis Descartes, c'est devenu un lieu commun parmi les modernes, de regarder l'état de conscience appelé sensation comme quelque chose de très différent de ce qui, dans le corps, correspond à la sensation. C'est ce qu'exprimait Helmholtz dans la phrase que nous avons déjà citée : « Nos perceptions sont

les signes et non les images des objets extérieurs. » D'abord, tous les philosophes qui, comme Descartes, faisaient du mouvement la cause des sensations ne pouvaient voir entre la couleur, par exemple, et le mouvement, aucune similitude. Et ceux mêmes qui, comme Newton, admettaient l'existence d'un fluide lumineux, ne songeaient pas le moins du monde à identifier ce fluide avec les sensations lumineuses. Il y avait pour eux correspondance et non ressemblance. A mesure que la physique a fait des progrès, on peut dire que la vieille théorie de l'assimilation a reculé. Comment admettre qu'il y ait quoi que ce soit de semblable entre la sensation intérieure et la qualité d'un objet qui, restant le même, apparaît diversement coloré selon les états du nerf optique qui se trouve impressionné par l'objet ? Toute modification du nerf entraîne une modification radicale de la sensation. Absorbez de la santonine et vous verrez tout en jaune. Et selon les dispositions des couleurs sur les objets, on a des sensations différentes de ces couleurs mêmes. Chaque couleur fondamentale a sa complémentaire qu'elle évoque dans la sensation sans qu'elle soit sur l'objet. Le rouge, ainsi que l'a remarqué Chevreul, s'auréole de vert ; le jaune, selon l'observation de Delacroix, colore les ombres de violet. On démontre en optique que le blanc n'est que la synthèse des autres couleurs, en sorte que la rotation rapide d'un disque où se trouvent rangées par ordre les sept couleurs décomposées par le prisme produit sur l'œil la sensation même que produirait la peinture uniforme du disque en blanc. C'est sur ces diverses lois que repose le mélange optique dont se servent systématiquement nos peintres pointillistes et ceux que les Italiens appellent divisionnistes ; c'est ainsi que Delacroix, dans une figure nue de la coupole centrale à la bibliothèque du Sénat, a produit sur l'œil du spectateur des effets admirables de carnation fraîche et rose en « sabrant brutalement le torse rosé avec des hachures d'un vert décidé (1) ». Tout autre donc est la couleur sur l'objet et la sensation en nous. — On en peut dire tout autant du son dans l'objet et du son sensation sonore, tout autant des odeurs, des saveurs, du chaud et du froid. Et

(1) Ch. Blanc : *Grammaire des arts du dessin*, l. III, lxxiii, p. 604.

tout le monde sait bien, même le vulgaire, que si un fer rouge est chaud, ce fer n'a pas chaud. L'intérêt de cette locution, c'est qu'elle est une des rares, sinon la seule en français, qui distingue nettement la sensation de ce qui dans l'objet la cause.

On n'atteindrait pas davantage la qualité objective correspondante à la sensation par les méthodes ordinaires de la physique. Nous trouvons ici une illusion assez répandue par l'enseignement élémentaire de l'optique et de l'acoustique et qu'il peut être bon de dissiper. On dit d'ordinaire que les sensations optiques et acoustiques ont pour causes des mouvements des corps lumineux ou sonores, lesquels mouvements produisent des ondulations éthérées ou aériennes qui, venant ébranler les nerfs optique ou acoustique, produisent en fin de compte les sensations de couleur ou de son. Or, cette explication n'en est pas une, c'est simplement la substitution de certaines données mesurables, quantitatives, de la vue ou du toucher aux données purement qualitatives et non mesurables de la vue ou de l'ouïe; c'est la traduction du langage de la couleur et du son dans le langage du mouvement; c'est la constatation d'une correspondance constante entre la qualité et la quantité, ce n'est pas, et ne peut pas être l'explication intégrale de la qualité par la quantité. Qu'un diapason inscrive sur un papier enduit de noir de fumée le diagramme de ses vibrations, que ce diagramme offre des constantes pour une note ou sensation sonore constante, qu'est-ce que cela prouve ? Que prouve de même l'expérience de la sirène ? Simplement ceci, qu'à une sensation auditive saisie uniquement par l'ouïe correspondent constamment certains mouvements, certaines lignes, certaine vitesse de rotation d'un disque percé de trous. Or, ces mouvements, cette vitesse, ces lignes sont perceptibles à l'œil et à la rigueur au toucher, ce sont donc des sensations de la vue ou du toucher, mais non pas des sons. Et de même les ondulations éthérées ne sont aucunement des couleurs. Il n'y a aucune antériorité, aucune productivité du mouvement par rapport au son. Il y a seulement concomitance, correspondance constante. Là où l'oreille entend un *sol* ou un *la*, la vue perçoit une ligne et un mouvement. La vue ne produit pas plus le son, que le son ne produit la vue de la ligne ou du mouvement. Quand nous voyons le battant d'une

cloche frapper la paroi, ce n'est pas la sensation visuelle qui produit la sensation sonore, bien que celle-ci, par suite de la moindre vitesse du son, soit consécutive; c'est le même fait qui apparaît à la vue sous des formes visuelles et à l'ouïe sous forme sonore. Il y a cependant une raison pour laquelle on accorde aux lignes et aux mouvements une sorte de privilège par rapport aux couleurs et aux sons, raison pour laquelle le physicien parle uniquement d'ondulations, c'est parce que les ondulations peuvent se mesurer, se compter, se figurer dans l'espace, entrer dans les catégories mathématiques de la quantité, dans la géométrie, la mécanique ou l'arithmétique. C'est cette substitution du langage de la quantité au langage de la qualité, substitution légitime puisqu'il y a correspondance constante, qui donne à l'optique et à l'acoustique leur valeur impersonnelle et scientifique. On peut, dès lors, constituer des concepts généraux très nets, auxquels le calcul peut s'appliquer et dont, par le calcul, on peut tirer une foule de conséquences que tous les hommes comprennent et doivent admettre. L'artifice de la physique, toute sa méthode consiste ainsi à trouver l'équivalent quantitatif de sensations purement qualitatives. Substituer la quantité à la qualité c'est en cela que consiste toute la science et c'est par là qu'elle arrive à conquérir l'unanimité de l'assentiment social. Mais cette substitution ne s'opère qu'à l'aide de symboles empruntés à la vue et au toucher, c'est-à-dire à l'ordre des sensations qui nous donnent des représentations d'espace, qui nous représentent ce qu'il y a dans les corps de plus matériel. C'est donc au monde des corps que nous devons ce qu'il y a dans nos connaissances de plus universellement accepté, de plus scientifique. Et l'école d'Aristote n'avait pas tort de penser, comme le fit plus tard Malebranche, au contraire de Descartes, que les corps connus par des concepts ou des idées claires nous sont mieux connus que l'âme dont nous n'avons qu'une connaissance vague et qu'un sentiment confus. Seulement peut-être faudrait-il dire que si notre connaissance des corps est plus certaine et scientifique, notre connaissance de l'âme est plus vraie. Car dans ce que nous savons de l'âme nous atteignons l'être qui nous fuit lorsque nous voulons saisir les corps.

Des constatations que nous venons d'opérer il résulte que

les qualités sensibles des corps sont très différentes de nos sensations. D'où on a voulu tirer avec John Müller, conformément aux tendances kantiennes, que c'est en nous que se différencient les objets sensibles, que ce sont nos nerfs qui fabriquent à eux seuls, par une énergie propre et spécifique, les diverses espèces de sensations, en sorte que l'excitant extérieur ne serait ni visible, ni sonore, ni tactile, ni odorant, ni sapide, ni chaud, ni froid ; c'est nous seuls qui créerions, grâce à la variété de nos sens, les couleurs, les sons, les tacts, la température, les odeurs et les saveurs. Mais ce subjectivisme radical ne peut être admis, réfuté qu'il est par la très simple expérience classique du ballon de verre contenant une sonnette que l'on voit et qu'on entend avant d'avoir fait le vide, qu'on voit encore s'agiter, mais qu'on n'entend plus sonner quand le vide a été produit. Car si, après le vide, l'oreille n'entend plus rien tandis que l'œil voit encore, cela prouve bien qu'il y avait quelque chose dans l'excitation, dans la sonnette environnée d'air, qui correspondait à la sensation sonore, un élément que l'oreille nous traduit sous forme de son. Et ce que montrent encore les traductions du son-sensation en tracés du mouvement tels que les opère le physicien, c'est qu'à toute variation de la sensation correspond une variation dans l'excitation. Sans excitation pas de sensation, sans objet senti pas de sens ; à toute variation de l'excitation correspond une variation de la sensation moyenne, ordinaire, normale. Et ce qui le prouve encore, c'est que si les nerfs sensoriels pouvaient s'halluciner eux-mêmes et produire à eux seuls la sensation sans excitation, toutes les fois qu'il y aurait occlusion externe d'un sens avec intégrité de l'appareil sensoriel perceptif, comme dans le cas des cataractes congénitales, l'aveugle-né devrait avoir eu, avant qu'on enlève la cataracte, des rêves ou des images de la vue. Or, l'aveugle-né n'a jamais de rêves ni d'images de la vue avant qu'on ait supprimé l'écran qui empêche la communication de son appareil optique interne avec le monde extérieur.

De tout cela il résulte : 1° Une excitation distincte de la sensation est nécessaire pour que la sensation existe ; 2° l'excitation variant, la sensation varie aussi. Il y a donc des conditions d'existence de la sensation distinctes de la sensation, des objets

de la sensation. Ces objets existent au même titre que ces sensations. L'effet existant, la cause ne doit pas moins exister. Ce sont ces objets que l'on appelle des corps. Les corps existent. Quelles qualités pouvons-nous leur attribuer?

Nulle autre, nous semble-t-il, que d'être les causes de l'existence et des variations de nos sensations. Nous ne les connaissons que par ces sensations, et nous n'avons aucun moyen direct de nous assurer que ce qui dans les corps correspond à nos sensations est en quoi que ce soit qualitativement semblable à ces sensations. Bien plus, il semble résulter des analyses physiques et physiologiques que le facteur objectif de la sensation est très différent de la sensation même. C'est assez dire que l'assimilation scolastique ne nous paraît reposer sur une aucune base certaine. Nous pouvons bien dire et nous disons volontiers avec l'École : « La sensation est l'acte commun du sentant et du senti », mais à la condition de bien préciser que nous ne connaissons très exactement que le produit, la sensation, et que du facteur « senti » en particulier nous ne savons certainement rien de plus sinon qu'il existe et qu'il entre comme facteur dans la production de la sensation. Mais ses qualités internes, tout aussi bien que son mode d'agir nous sont en elles-mêmes radicalement inconnues. C'est en vertu d'une attribution spontanée que le sens commun rapporte aux corps les sensations que nous éprouvons ; cette attribution spontanée paraît bien avoir été l'origine des théories scolastiques de l'assimilation, mais on vient de voir pourquoi le philosophe ne peut certainement s'y tenir.

Si l'on veut encore soutenir la thèse de l'assimilation, il faudra s'appuyer sur ce corollaire scolastique du principe de causalité : *Omne agens agit simile sibi ;* les corps étant causes de la sensation produisent des effets semblables à eux, donc les sensations ressemblent aux qualités corporelles. Mais ce raisonnement pèche de double façon : d'abord, puisque, d'après les scolastiques même, la sensation est un produit de deux facteurs, rien ne prouve que le produit doive ressembler à l'un des facteurs plutôt qu'à l'autre ou même que la combinaison des deux activités productrices ne puisse donner lieu à un produit qui ne ressemble ni à l'une ni à l'autre. L'eau ne ressemble ni à l'oxy-

gène ni à l'hydrogène. On commet ici le sophisme qui consiste à passer du sens divisé au sens composé. En second lieu, en appliquant aux corps sans autre informé un des corollaires du principe de causalité, on suppose que les corps sont des causes vraiment et tout à fait causes, capables de modeler sur leur propre type les résultats de toutes leurs activités. Mais c'est là précisément ce qui est en question. En sorte qu'on fait ici une pétition de principe.

Que si maintenant on soutient que toute la théorie de l'assimilation se borne à dire qu'il y a quelque correspondance entre les variations des états des corps et les variations de la sensation, et qu'on appelle « ressemblance » la correspondance de ces variations, comme c'est cela même ce que nous venons de soutenir, il n'y a pas lieu de chicaner sur des mots, on peut parler en ce sens, si l'on veut, de ressemblance, d'assimilation. Mais je serais fort étonné si saint Thomas et tous les scolastiques pouvaient reconnaître là leur théorie. Je suis, en revanche, convaincu que s'ils avaient connu la physique et la physiologie comme nous, ils auraient été les premiers à restreindre, comme nous venons de le faire, la portée de leur doctrine.

A plus forte raison ne pouvons-nous pas davantage suivre les scolastiques dans leur théorie des concepts corporels. Ils étaient persuadés que tous les corps appartenaient à des espèces, à des genres hiérarchisés selon les universaux; la connaissance conceptuelle des corps s'opérait selon eux par l'abstraction des qualités découvertes dans la sensation, puis par le groupement de ces qualités et leur ordonnance en genres, en espèces, en différences, en propriétés et en accidents. Ils arrivaient ainsi à constituer des concepts essentiels où, par l'élimination des accidents et la réduction des propriétés, s'exprimait la définition des corps. C'est par une sorte d'intuition intellectuelle que la forme essentielle du corps devenait la forme même de l'esprit. Il y avait ainsi information de l'intellect par le corps, assimilation du connaissant au connu. Et la vérité était aussi complète que pouvait être assurée la certitude. — Mais toute la théorie de la connaissance conceptuelle repose sur la théorie de la connaissance sensitive. Si les sens nous donnent

les qualités des corps, l'abstraction et l'intellect peuvent bien atteindre l'essence des corps eux-mêmes, mais si les sens ne nous donnent que des signes de qualités inconnues en elles-mêmes, ce n'est plus l'essence des corps que nous pouvons atteindre, ce sont seulement les lois de correspondance et de groupement des signes. Et cela suffit certainement à la science, à tous ses calculs, à toute la pratique de la vie, qu'elle soit ou scientifique, ou vulgaire. Mais ce ne sont plus les essences mêmes des objets que nous atteignons, ce n'est que l'essence ou mieux la législation de nos rapports avec eux. Et c'est bien là tout ce qui nous intéresse : assez peu m'importe ce que peut être un fauteuil en soi, pourvu que je sache que je peux m'y asseoir ou m'y reposer. Nous ne demandons au sel de cuisine que de nous donner régulièrement l'impression de saveur que nous attendons. La science sur ce point n'est pas plus exigeante que le sens commun, toutes les lois scientifiques ne sont que des lois selon lesquelles doivent se réaliser les expériences et les expériences, à leur tour, ne sont et ne peuvent être que des groupes de sensations. Nos conclusions, pour être très peu gnostiques, ne sont cependant ni subjectivistes, ni idéalistes, ni même immatérialistes. Il faut bien reconnaître néanmoins que, si l'on ne considérait que les corps d'ordre inférieur, dans une hypothèse immatérialiste, telle que celle de Berkeley, tout se passerait et exactement de la même façon pour l'expérience et pour la pratique de la vie.

XIII

Mais au-dessus de ces corps d'ordre inférieur, corps bruts, plantes, et animaux même, nos sens voient, entendent, touchent d'autres corps dont l'existence ne saurait nous être indifférente et vis-à-vis desquels notre action pourra se diversifier selon l'idée que nous nous ferons de leurs qualités intimes. Ces corps sont ceux de nos semblables, les êtres humains. Il m'est tout à fait indifférent de savoir ce qu'est en elle-même la porte de ma maison ou même si elle a en elle-même une existence réelle, pourvu qu'elle en ait une pour moi et pour toutes les

autres sensibilités, pourvu que sa figure visible soit liée à une constance de température autour de moi, pouvu que la vision que j'ai quand je l'ai fermée me soit un sûr garant qu'aucun autre groupe de sensations, tel que le groupe dénommé chien enragé ou cambrioleur ne pourra se présenter devant moi avec toutes les liaisons redoutables de sensations douloureuses qu'il peut mener à sa suite. Mais quand il s'agit des autres hommes, il en va tout autrement. Si ce sont de simples figures subjectives de ma représentation, j'ai le droit, dans la mesure où j'en ai le pouvoir, de me conduire vis-à-vis d'elles comme je l'entends, de les écarter, si bon me semble, de les bousculer ou même de les supprimer. Le jeu de mes représentations est à moi et n'est qu'à moi. Or, tout cela me paraît immoral et insensé. C'est que je crois à l'existence réelle des autres hommes, j'affirme cette existence et en même temps qu'elle j'affirme en ces hommes des qualités intérieures qui, par le fait seul de leur existence, limitent idéalement mes puissances, confèrent à ces hommes ce qu'on appelle des droits et m'imposent à moi certaines manières d'agir que l'on appelle devoirs.

C'est en cela que le subjectivisme, que l'idéalisme, que l'immatérialisme même ne sont ni ne sauraient être indifférents. Car si les corps bruts n'existent pas, il n'y a pas plus de raison pour que les autres corps, et par conséquent les autres hommes existent. Ce que nous venons de dire des conséquences morales de cette supposition n'a pas d'ailleurs pour but de préjuger la question, mais uniquement de la poser. Nous ne voulons pas en ce moment préjuger quoi que ce soit, ni prendre parti sur l'heure entre les moralistes et les intellectualistes, nous voulons suivre les méthodes de l'intellectualisme aussi loin qu'elles pourront nous conduire. Nous avons établi par ces méthodes que les corps existent, mais que nous ne pouvons savoir ce que sont en elles-mêmes leurs qualités. En est-il de même pour les hommes ? — Il ne doit pas le sembler.

Car les sensations visuelles, tactiles, que nous donne notre propre corps lorsque nous le regardons ou nous le touchons, sont tout à fait semblables à celles que nous donnent les autres corps humains. Ces corps ont la même structure, la même organisation que le nôtre ; ils se déplacent comme nous nous dépla-

çons, ils font des gestes semblables aux nôtres, leur voix est semblable à notre voix. Bien plus, elle nous répond, nous lui répondons. Nous avons avec les autres hommes des entretiens de pensée par le geste, par la parole, par l'écriture. Souvent nous entendons notre propre pensée s'exprimer ou s'achever par la voix d'autrui, ce sont vraiment d'autres nous-mêmes, tellement nous-mêmes que parfois nous sentons notre vie se redoubler, s'exalter, et comme démesurément s'agrandir, se multiplier en communiant à leur vie. Conversation, coopération, amour, tous ces épanouissements, tous ces agrandissements de la vie supposent que notre connaissance des autres hommes va plus loin que nos sensations, plus loin que l'écorce de leurs corps, pénètre jusqu'à leurs qualités intimes et jusqu'à leur âme. Nous pouvons ici appliquer, sans aucune crainte de nous tromper, le principe d'assimilation : *Agens agit simile sibi*, car c'est de l'observation de notre propre pensée que nous avons tiré ce corollaire de la loi de causalité. Ayant vu, en effet, que les effets que nous produisons reproduisent la pensée d'où ils sont issus, que la statue ressemble au modèle et par lui à la pensée du sculpteur, ou de la cause qui l'a produite, nous disons qu'une cause produit des effets semblables à elle-même et tels, par conséquent, que nous pouvons, dans ces effets, découvrir assez aisément les traits caractéristiques de la cause. Or, nous avons vu tout à l'heure que l'application de cette maxime aux corps bruts n'offrait aucune sorte de garantie, car cette maxime n'est vraie que pour une cause vraiment et tout à fait cause, pour une cause qui pense. Il n'y a rien de semblable dans les corps bruts : de même qu'ils ont un minimum d'être, de même leur causalité est au minimum, et les effets qu'ils produisent peuvent être tellement altérés et confondus par leur mélange avec ceux de toutes les autres causes concourantes qui en chaque événement sont égales à la totalité de l'univers, qu'il n'est jamais possible de les distinguer et de les attribuer avec certitude à un corps donné.

Mais quand il s'agit des hommes, il en est tout autrement. Ici, la forme issue de la pensée intérieure se détache nettement. Et ce qui contribue le mieux à la détacher, c'est notre propre expérience. Nous savons ce que sentent, ce que pensent les

autres hommes parce qu'ils nous sont semblables et nous pouvons à travers leurs paroles, dans leurs actions, dans leurs gestes, retrouver leurs sentiments et leurs pensées. Nous nous *entretenons* avec eux. Sans doute, nous connaissons surtout leurs concepts, les idées générales qui leur sont tout à fait communes avec nous, nous sommes beaucoup moins capables de pénétrer leurs sentiments intimes, tout ce qui en eux est singulier, retentissement confus et momentané de l'univers. C'est ainsi que nous ne pouvons jamais être sûrs que les autres hommes ont les mêmes sensations que nous, c'est-à-dire que l'état de leur conscience quand ils disent, par exemple, voir du bleu est identique ou du moins très semblable à l'état de notre conscience quand nous disons que nous voyons la même couleur. Supposons, en effet, que nous éprouvions un état A en face de l'excitation E et qu'un autre homme, en face de la même excitation, éprouve constamment un état B tout à fait différent de A et que cependant lui et nous ayons appris à donner le même nom N à la sensation éprouvée à la suite de l'excitation E, il est clair que nous nous entendrons tout aussi bien, quelle que soit la divergence des états A et B, pourvu que les relations respectives de A et de B à E demeurent constantes comme reste constant le signe N dont nous nous servons tous les deux. Cependant et quoi qu'il en soit pour les sensations, la communion des hommes dans les mêmes sentiments singuliers ne peut pas être mise en doute. Nous sentons les douleurs et les joies d'autrui, l'art est tout entier basé sur cette communion des sentiments et l'amour n'est que cette communion portée à sa plus haute puissance. Nous ne savons donc pas seulement qu'il y a d'autres hommes, nous savons aussi ce qu'ils sont, ce qu'ils sentent, ce qu'ils pensent et ce qu'ils font. Non pas sans doute d'une façon adéquate, mais d'une façon certaine et véritablement objective. Notre certitude atteint donc ici encore et plus profondément que quand il s'agissait des corps bruts, à la vérité.

(*A suivre.*)

GEORGE FONSEGRIVE.

L'ORGANISATION DE LA MÉMOIRE [1]

CHAPITRE IV

LA REPRODUCTION DES SOUVENIRS (*Suite*

Les faits positifs de reproduction des souvenirs ne sont pas moins significatifs, pour celui qui recherche les conditions de la reproduction des souvenirs, que les amnésies dont nous avons parlé. Pour avoir l'ensemble des conditions de la reproduction, il faut connaître non seulement ce qui manque à un souvenir quand il ne se reproduit pas, mais encore ce qui s'ajoute à lui quand il se reproduit, la reproduction des souvenirs est un cas particulier de l'association des idées.

§ I. — *Synopsies colorées.*

Les phénomènes les plus instructifs de la reproduction des souvenirs paraissent être les *synopsies*. Quelques définitions ne seront pas inutiles.

On désigne sous le nom général de *synesthésie* (σὺν αἴσθησις) une association de deux termes, qui peuvent être deux sensations, deux images, deux idées, ou une sensation et une image, une idée et une image : le premier terme est quelquefois appelé inducteur; et le second, induit. La *synopsie* (σὺν ὄψις) est une synesthésie visuelle : l'inducteur est une sensation ou une image quelconque ; l'induit peut être soit un image de couleur,

1 Voir *Revue de Philosophie*, octobre 1908, p. 382. Ces chapitres sont extraits d'un livre intitulé : *Les Images : Essai sur le mémoire et l'imagination*, qui paraîtra prochainement dans la *Bibliothèque de Philosophie expérimentale*.

soit une image visuelle de forme : dans le premier cas, nous avons la *synopsie colorée ;* et, dans le second, la *synopsie figurée*. Les phénomènes de synopsie sont encore appelés *photismes* (φῶς, φωτός .

La synopsie colorée est surtout connue sous le nom d'*audition colorée,* expression impropre qui ne désigne qu'une espèce de synopsie : la coloration des sons, mais qui s'explique très bien, puisqu'on n'a connu pendant longtemps que celle-là. Nous colorons non seulement les sons, mais encore les images des sons, ainsi que la plupart des sensations et des images : d'où la *gustation colorée* et *l'olfaction colorée*.

L'homme fait, en général, un grand usage des couleurs et des formes. Il est avant tout un voyant. Ses rêves sont composés en majeure partie d'images visuelles. Ses pensées s'expriment le plus souvent dans le langage de la vue : nous disons que nous voyons clair dans une question, la certitude est pour nous une vision claire; dans l'ordre pratique, nous sentons l'avantage qu'il y a à parler aux yeux, à faire toucher des yeux. Nous répétons constamment : « Figurez-vous », alors qu'il n'y a rien à se figurer. L'abus des images visuelles amène les bizarreries dont nous allons parler.

Commençons par les synopsies colorées en les étudiant sur l'exemple précis de l'audition colorée.

Beaucoup de personnes, en percevant un son ou seulement en l'imaginant, se représentent en même temps une couleur. Cette couleur peut être objectivée et perçue ; dans ce cas, la représentation est hallucinatoire. Ordinairement, elle est simplement imaginée. Interrogeons les faits, avant de chercher à les interpréter.

Nous avons eu la bonne fortune de rencontrer un excellent sujet, instruit, intelligent et capable de s'analyser. Il nous a fourni les faits les plus significatifs d'une enquête, au cours de laquelle nous avons pu recueillir cent vingt-cinq observations.

Un jour, son attention fut attirée sur la bizarrerie de l'association des couleurs et des sons, qui jusque-là lui avait semblé naturelle.

« J'ai été fort surpris, dit M. Ch..., le jour où j'ai découvert

que je constituais une exception. Il m'avait paru jusqu'alors naturel d'assimiler les sons aux couleurs et je croyais que tout le monde en avait toujours fait autant. Nous étions en train, mon frère et moi, d'essayer un harmonium dont nous venions de faire l'acquisition. Enchanté de la sonorité de l'instrument, je déclarai qu'il avait, dans les basses, de belles notes *violettes*. Mon frère se récria sur la bizarrerie du qualificatif. Étonné de son étonnement, j'en appelai au témoignage d'autres personnes et fus stupéfait de les voir encore plus ahuries que ne l'avait été mon frère. Ce fut pour moi une première révélation et je commençai alors à m'observer et à préciser ce qui jusque-là avait été plutôt confus au regard de ma conscience. »

M. Ch... colore surtout les voyelles, ainsi que les sons des divers instruments de musique.

D'autres colorent les consonnes, les diphtongues, les prénoms, les mots et les chiffres.

Voyelles. — Pour M. Ch..., *A* est bleu pâle; *E*, jaune, plus ou moins clair suivant que *E* est plus ou moins ouvert; *I*, vert cinabre ou plutôt vert très vif; *O* donne une sensation plus vague qui oscille entre le rouge et le brun; *U* donne nettement la vision du violet.

M. Ch... n'est pas bien sûr que chaque son ait toujours évoqué en lui la même couleur. Il lui semble qu'autrefois *A* lui paraissait blanc ou gris très pâle, et, quelquefois, même aujourd'hui, il lui produit cet effet. Ces changements proviennent des variations de la sensibilité. Selon l'âge et surtout selon les personnes, les colorations varient, comme il est facile de s'en rendre compte par le tableau suivant où nous consignons les réponses fournies par quatre sujets.

A = Blanc, rouge, rouge, noir.
E = Gris, gris-bleu, jaune, blanc,
I = Rouge-violet, jaune, blanc, rouge.
O = Jaune, gris-fer, noir, bleu.
U = Noir très vague, brun, bleu, vert.

Certains sujets ne colorent pas les voyelles, lorsqu'elles sont prononcées isolément. M. Ch.. , au contraire, a de la peine à évoquer une couleur dans le corps d'un mot, il voit plutôt

l'objet concret désigné par le mot. L'image visuelle de l'objet prend chez lui la place des images chromatiques des voyelles.

Consonnes. — En général, elles n'ont pas de couleur. *S* final a souvent un éclat métallique. « *R,* dit Mlle M..., devant une voyelle fonce la couleur; après la voyelle, il la fait briller : c'est ainsi que *A* qui est rouge devient grenat dans *crâne* et rouge d'or dans *art.* »

Il y a cependant des sujets qui colorent toutes les consonnes. Pour M. A..., *b* est brun-noir; *c,* jaune; *d,* brun; *f,* gris; *g,* noir; *h,* noir; *j,* blanc; *k,* vert; *l,* noir; *m,* brun; *n,* brun; *p,* jaune; *q,* noir; *r,* bleu; *s,* vert; *t,* jaune pâle; *v,* orangé; *x,* vert; *z,* jaune.

Diphtongues. — Pour M. Ch..., *Au* est blanc argenté; *Ou,* velours rouge; *Oi,* gris blanc sale; *In,* jaune cuivré; *On,* vert cuivreux.

La diphtongue a tantôt une couleur particulière, tantôt celle qui résulte de la combinaison des deux voyelles composantes.

Prénoms et *Mots* en général. — Mlle M... voit *Marie* rouge et jaune; *Ursule,* brun; *Pauline,* grenat et jaune; *Marcel,* rouge d'or; *Geneviève,* couleur paille; *Marthe,* rouge et blanc. Elle obtient ces couleurs en combinant les couleurs des voyelles composantes. Il arrive souvent que les voyelles et la finale donnent la couleur définitive du mot. Pour un sujet, *Pie Dix* est tout blanc, parce que *I* est blanc. Les consonnes jouent également un rôle dans la coloration des mots, du moins chez quelques sujets.

Les mots et les langues ont une couleur. « Je ne me rappelle pas le mot, dit un sujet, mais je sais qu'il est jaune. » Ce même sujet, qui était polyglotte, voyait l'allemand d'un gris moyen; l'anglais, presque noir; le français, gris tournant au blanc; l'italien, jaune, carmin et noir.

Gounod préférait la langue française à la langue italienne pour rendre les nuances. « Elle est moins riche de coloris, soit, mais elle est plus variée et plus fine de teintes; elle a moins de rouge sur sa palette, j'y consens, mais elle a des violets, des lilas, des gris-perle, des ors pâles que la langue italienne ne connaîtra jamais! Dans une de mes mélodies, *le Vallon,* se trouve ce vers :

Mais la nature est là qui t'invite et qui t'aime !

Une cantatrice italienne fort habile vint me chanter ce morceau traduit en italien. Arrivée au mot : *che t' ama*,... elle enleva avec force la première syllabe... *T' ama*. « Ah ! Madame, « m'écriai-je, ce n'est pas cela. Pourquoi tant de force sur cet « accent ? Éteignez ! Éteignez ! Il ne s'agit pas d'une déclaration « d'amour ! La nature ne vous aime pas avec tant de passion ! « C'est une affection maternelle, contenue !... Voilez l'accent ! » Mais elle ne put ni voiler, ni éteindre ! La loi inflexible de la prosodie italienne la forçait d'enlever le *T' a*ma, et je compris qu'il n'y avait rien de tel, pour rendre ma phrase musicale, que notre petite syllabe modeste et un peu grise de qui *t'ai*me... C'est une femme en demi-deuil. »

Gounod cite un autre exemple, où *chaste* a été traduit par *casta :*

Salut, demeure chaste et pure !

« *Casta*, dit-il, est le contraire de chaste. Cet accent expansif, qui éclate comme une fusée sur *casta*, détruit tout le mystère, toute la pudeur de mon harmonie ! Ce terrible *casta* fait trop de bruit autour de la petite maison, elle en trouble le repos... tandis qu'avec mon modeste mot *chaste*, avec son *a* un peu terne, et comme (pardonnez-moi cette expression) comme ouaté par cet *s*, ce *t* et cet *e* final, j'arrive à peindre le demi-silence, la demi-ombre qui est l'image de ce qui se passe dans l'âme de Marguerite ! » — « Savez-vous, continue-t-il, à quoi je compare la langue italienne ? A un magnifique bouquet de roses, de pivoines, de crocus, de rhododendrons,... mais auquel il manque des héliotropes, des résédas, des violettes ! » Et Legouvé, qui rapporte cette conversation, ajoute : « Oui, les timbres sont des teintes (1) ! »

Il est donc certain qu'il existe un lien intime entre les tons et le monde des couleurs, qu'on peint les mots avec la voix, qu'on les revêt de toutes les couleurs du prisme.

Instruments de musique. — Il y a des sujets qui colorent les

1 *L'Art de la Lecture*, par Ernest Legouvé, c. x, p. 200, seixième édition.

notes musicales d'après la hauteur, le timbre et la nature des instruments.

Pour M. Ch..., dans le *clairon,* les notes basses sont rouges, les moyennes jaunes, les plus aiguës vertes ; dans la *trompette* de *cavalerie,* ce sont les mêmes couleurs, mais ternies, passées et fondues dans une sorte de demi-teinte grise. La *clarinette* lui semble parcourir toute la gamme des jaunes depuis les plus foncés jusqu'au plus clair. — Pour d'autres sujets, la *clarinette* est rouge ; le *piano,* blanc ; le *violon,* bleu ; la *flûte,* rouge ; le *cor de chasse,* pourpre. Pour Huysmans, les *harmonicas* sont verts. « Un chant lent, désolé, montait, le *De profundis!* Des gerbes de voix filaient sous les voûtes, fusaient avec les sons presque verts des harmonicas, avec les timbres pointus des cristaux qu'on brise (1). » — Certains attachent même des couleurs à un morceau de musique et à un ensemble de morceaux. Ils diront que *Mozart* est bleu; *Beethoven,* blanc; *Chopin,* jaune. Le compositeur Louis Ehlertd écrit ainsi ses impressions à l'audition de la symphonie en *do majeur* de Schubert : « L'air en *la majeur,* dans le scherzo, est d'une chaleur si ensoleillée et d'un vert si tendre qu'il me semble, en l'entendant, respirer la senteur des jeunes pousses de sapin... Non ! en vérité, si *la majeur* ne dit pas vert, je n'entends rien à la coloration des sons (2) ». — Quant aux bruits, ils évoquent ordinairement des couleurs sombres et vagues. Une hystérique voyait vert le bruit des voitures.

Chiffres. — M. A..., qui colore les consonnes, colore aussi les chiffres : *1* est noir ; *2,* bleu pâle ; *3,* rouge ; *4,* bleu foncé ; *5,* brun ; *6,* vert terne ; *7,* jaune ; *8,* vert éclatant ; *9,* brun ; *0,* blanc.

D'après les observations que nous avons pu faire, la coloration des chiffres, en tant qu'elle se distingue de la coloration des mots qui les désignent, est assez rare. Elle a lieu cependant, comme la coloration des consonnes.

L'image visuelle colore tous les sons quels qu'ils soient. Elle colore même les goûts et les odeurs, bien que l'olfaction et la

(1) *En Route*, c. I, p. 2.

(2) Louis Ehlert : *Lettres à une amie sur la musique*, Berlin, 1859.

gustation colorées soient assez rares. Comment expliquer cet emploi de l'imagination visuelle, ces *photismes* ou *synopsies colorées?*

Il existe plusieurs explications :

L'explication *anatomique* suppose que l'organe visuel et l'organe auditif sont en communication, en continuité : il s'établirait entre les deux des anastomoses.

C'est une pure hypothèse. Sans doute, les fibres sensitives optiques sont très voisines des fibres sensitives acoustiques dans les tubercules quadrijumeaux, puisque les premières passent par les éminences antérieures et les secondes par les éminences postérieures. Mais rien ne prouve l'existence d'anastomoses entre ces fibres. Il faudrait d'ailleurs admettre ces anastomoses, non seulement entre l'organe de la vue et l'organe de l'audition, mais encore entre l'organe de la vue, d'une part, et les organes de l'olfaction et de la gustation, d'autre part. Cette hypothèse en entraînerait une autre : comme nous colorons les sons, les goûts et les odeurs que nous *imaginons,* il faudrait supposer les mêmes anastomoses entre les divers éléments nerveux qui servent de base physique aux images visuelles, auditives, gustatives et olfactives, éléments nerveux que nous ne connaissons pas ou que nous connaissons seulement d'une façon très imprécise. L'explication anatomique consiste donc en un ensemble d'hypothèses.

L'explication *embryologique* voit dans l'audition colorée un fait primitif universel : tout le monde aurait eu d'abord l'audition colorée. La différenciation, qui s'est produite peu à peu chez la plupart, ne se serait pas produite chez quelques-uns.

C'est une hypothèse bizarre que rien ne justifie.

L'explication *pathologique* est le contraire de la précédente : au lieu d'être un phénomène naturel, l'audition colorée serait un phénomène morbide, une hallucination. Ce qui est inadmissible, l'audition colorée se rencontrant chez des sujets tout à fait normaux. Cependant, lorsque la représentation devient hallucinatoire, elle constitue un cas pathologique. Dans une intoxication de haschich, « mon ouïe, dit Théophile Gautier, s'était prodigieusement développée : *j'entendais le bruit des cou-*

leurs. Des sons verts, rouges, bleus, jaunes, m'arrivaient par ondes parfaitement distinctes (1). »

L'explication *physiologique* rend compte des synopsies colorées par la *diffusion nerveuse*. Toute sensation, en même temps qu'elle met en jeu ses organes propres, agirait sur les autres au moyen des fibres commissurales ; dans les cas d'audition, d'olfaction et de gustation colorées, la diffusion serait extrême.

Cette hypothèse est insuffisante, comme d'ailleurs toute hypothèse physiologique, pour expliquer adéquatement un fait de conscience. Elle ne fournit de ce phénomène que la *base physique générale*. Elle n'explique pas le phénomène psychologique lui-même.

Toutes les synopsies colorées paraissent résulter d'une *association médiate* et *inconsciente par ressemblance affective* (2).

Deux termes hétérogènes x et y s'associent en vertu de leur analogie avec un troisième terme a. Ce troisième terme peut ne pas être aperçu. Dans les synopsies, l'intermédiaire qui unit la couleur aux sons, aux saveurs et aux odeurs, est inconscient, et la ressemblance est d'ordre affectif.

Nous avons des émotions à propos de tout. Les couleurs ne nous laissent pas indifférents ; elles sont agréables ou désagréables. Qui n'a pas sa couleur préférée ? Quelqu'un me disait : « Le rouge éclatant, vif, pourpre, est pour moi une allégresse, une joie extrême. Mon idéal serait d'avoir une chambre en rouge, une bibliothèque reliée en rouge, de travailler en veston rouge. Le rouge, c'est une ivresse ! » Paul de Saint-Victor raconte, dans les *Deux Masques*, que les Indiens tendent leur théâtre aux couleurs de la passion qui domine dans le drame. Pour eux, l'*amour* est bleu foncé ; la *gaieté*, blanche ; la *tendresse*, rose ; la *fureur*, rouge ; l'*héroïsme*, gris ; la *terreur*, noire ; le *dégoût*, bleu pâle ; l'*étonnement*, jaune. Quoi qu'il en soit de l'exactitude de ce récit, il est certain que les couleurs provoquent en nous des états affectifs divers.

1 *La Presse*, 10 juillet 1843.

2 Quoi qu'en dise M. Henry Laures dans son intéressant petit volume sur les *Synesthésies* (*Bibliothèque de Psychologie expérimentale et de Métapsychie*) de Raymond Meunier, nous ne croyons pas qu'il existe des synesthésies dépourvues de tout caractère affectif.

Ce que nous disons des couleurs est également vrai des sons et de toute sensation. C'est une des propriétés de la sensation que de s'accompagner d'une certaine tonalité affective plus ou moins consciente. Ce coefficient émotif provient du retentissement de la sensation en tant qu'excitation sur l'ensemble de la masse encéphalique et des organes internes. Il consiste en une sorte d'auréole cénesthésique. S'il est vrai que toute sensation ait sa répercussion dans la cénesthésie, on s'explique que deux sensations qualitativement hétérogènes, comme la sensation auditive et la sensation chromatique, puissent jouir d'une tonalité affective commune. Les sensations cénesthésiques, en effet, sont extrêmement pauvres ; elles oscillent entre ces deux pôles : augmentation ou diminution du sentiment vital. Selon la remarque très juste de M. Th. Flournoy, qui a écrit sur les phénomènes de synopsie une excellente monographie, que nous mettons à contribution, le coefficient affectif cénesthésique ne varie guère que quantitativement (1). Ses oscillations répondent aux oscillations organiques, accélération ou ralentissement du cœur et de la respiration, augmentation ou diminution de la tonicité musculaire, des sécrétions, etc. Le son bas et sourd tend à relâcher la tonicité musculaire et les battements du cœur ; de même, la couleur sombre. Si, au point de vue objectif, le son bas est beaucoup plus voisin du son aigu que de la couleur sombre, il n'en est pas de même au point de vue subjectif et émotionnel : l'hétérogénéité objective peut se résoudre en une homogénéité subjective, grâce au caractère vague, confus et peu compliqué du sentiment cénesthésique. Ce même caractère explique aussi que la ressemblance affective soit la plupart du temps inconsciente et que beaucoup de personnes s'étonnent, quand on leur parle d'un sentiment qui accompagne toute perception. L'existence de ce sentiment n'est cependant pas douteuse. Suivez le conseil de Gœthe et par un soir d'hiver regardez un paysage à travers un verre *jaune :* « L'œil se réjouit, le cœur se dilate, l'esprit se rassénère ; une chaleur instantanée semble nous animer. » Au verre jaune substituez un verre *bleu :* « De même que nous voyons en bleu le ciel profond, les montagnes

(1) Th. Flournoy : *Des phénomènes de synopsie*, p. 24, Paris et Genève, 1893.

lointaines, de même aussi une surface bleue semble fuir devant nous... Le bleu nous donne un sentiment de froid, d'ailleurs il fait songer à l'ombre... Un verre bleu nous montre les objets sous un jour triste (1). » Mais rien ne prouve mieux que les instruments de précision la présence de l'émotion dans la perception. Ils constatent toujours, à chaque perception nouvelle, des variations musculaires, respiratoires, circulatoires, etc.

Supposez que deux sensations hétérogènes produisent le même sentiment. Ces deux sensations pourront être considérées, non plus en elles-mêmes, mais dans leur rapport au sentiment, comme fonction du sentiment. L'une évoquera l'autre, grâce à cette commune ressemblance affective : le son, le goût et l'odeur seront associés à la couleur. Ces sensations seront analogues, équivalentes, elles représenteront ce que Charles Baudelaire appelle des « Correspondances (2) ».

La nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles ;
L'homme passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.

Comme de longs échos qui de loin se confondent
En une ténébreuse et profonde unité,
Vaste comme la nuit et comme la clarté,
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent.

Il est des parfums frais comme des chairs d'enfant,
Doux comme des hautbois, verts comme les prairies,
— Et d'autres, corrompus, riches et triomphants,

Ayant l'expansion des choses infinies
Comme l'ambre, le musc, le benjoin et l'encens,
Qui chantent les transports de l'esprit et des sens.

M. Pierce cite le cas d'une jeune femme qui associe des saveurs à la parole et aux sons musicaux. Elle a parfois conscience de ces sensations involontaires, avant même de savoir ce qui les a provoquées. Elle sentit, un jour qu'elle lisait à la

1 Cité par Höffding : *Esquisse d'une psychologie...*, p. 306.
2 Ch. Baudelaire : *Les Correspondances. Fleur du mal.*

bibliothèque, une odeur de roast-beaf ; comme elle s'en étonnait, elle s'aperçut qu'on avait parlé auprès d'elle (1).

L'analogie affective peut être poussée très loin et s'étendre au-delà des sensations et des perceptions. « Rien ne fait mieux entendre, dit Pascal, combien un faux sonnet est ridicule que de s'imaginer une femme ou une maison faites dans le même goût ou sur le même modèle. »

Le sentiment explique non seulement la synopsie, mais encore la *variabilité* des synopsies d'un individu à l'autre et, chez le même individu, d'un moment à l'autre ou d'une période de la vie à l'autre.

« Les couleurs claires, dit M. Th. Flournoy, tendent d'une manière générale à se souder avec les sons élevés en vertu de leurs réactions semblables ; mais qui décidera quelle couleur claire en particulier va, à l'exclusion des autres, s'attacher à tel son déterminé plutôt qu'à vingt autres sons d'une acuité peu différente ? Il y a là une latitude considérable laissée au hasard ou aux caprices individuels... Les uns renoncent à toute audition colorée spécifiée, et se contentent du vague rapprochement universellement senti et admis, comme en font foi les métaphores du langage usuel et le jargon des critiques d'art) que notre constitution nous impose à tous entre les sons aigus, les couleurs éclatantes et criardes, les sensations tactiles perçantes, certaines odeurs piquantes ou pénétrantes, etc. ... Ces analogies, faibles et indistinctes, mais bien réelles, sont en somme de l'audition colorée à l'état naissant, embryonnaire, enveloppé ; et il y a une suite continue, une gradation insensible de cette synesthésie en germe, dont certainement personne n'est exempt, jusqu'aux phénomènes induits les plus étonnants par leur précision et leur vivacité. Les autres, ceux qui s'accordent le luxe d'une audition colorée bien définie, usent de la liberté que leur laisse la nature élastique des réactions émotionnelles, pour se décider de la façon la plus variée et la plus arbitraire en apparence dans le choix illimité des liaisons possibles (2). » Les termes de choix et de liberté s'opposent ici à mécanisme et déterminisme rigoureux : ils ne signifient pas

(1) A. H. Pierce : In *American Journal of Psych.*, juillet 1907.
(2) Th. Flournoy, *op. cit.*, p. 29.

libre arbitre, la réflexion consciente ne jouant aucun rôle dans la formation des synopsies.

Deux termes sont associés à cause de leur ressemblance affective. Ils peuvent l'être aussi en vertu de l'habitude, surtout quand ces termes sont des mots : c'est ainsi que le chiffre d*eux* paraîtra bl*eu* et que dim*anche* aura la couleur bl*anche*. Enfin, il suffit que les deux termes aient été associés une fois seulement par une forte émotion pour que désormais l'un rappelle l'autre : cette émotion a été oubliée dans la plupart des cas, la liaison qu'elle a établie n'en subsiste pas moins. *Association habituelle* et *association privilégiée,* pour employer la terminologie même de M. Flournoy, telles sont les causes particulières qui viennent s'ajouter à l'*association par ressemblance affective* pour expliquer la genèse et la variabilité des synopsies.

Les résultats de notre enquête confirment l'explication psychologique précédente.

Pour M. Ch..., les *notes graves* de l'orgue sont *violettes*. Pourquoi ? « Les notes graves de l'orgue, dit-il, sont à la fois *douces et profondes*. Or le violet, surtout le violet velouté, est une couleur très *douce* à regarder, caressante pour l'œil. C'est en même temps une couleur *profonde,* une couleur sombre qui fait que l'objet s'enfonce sous le regard, au lieu de venir en avant, comme s'il était blanc, par exemple. »

C'est donc par l'intermédiaire des sentiments *doux* et *profond* que s'associent le son grave et la couleur violette.

« Si je cherche pourquoi *A* me paraît *bleu clair,* continue notre sujet, un bleu non pas azuré comme le bleu du ciel, mais laiteux comme du bleu à repasser, c'est que *A* me semble une lettre *fade* dans *douceâtre*, *blanchâtre*, dans le mot *fade* lui-même ou le mot *pâle*. Or, le bleu laiteux est lui aussi une couleur *fade*. » On se rappelle que les Indiens ont pris le *bleu pâle* pour la couleur emblématique du dégoût.

U est *violet*. Pourquoi ?

« La lettre *U* est sourde, et la voix en la prononçant donne une note *grave*. Donc *U* me paraîtra *violet*. » Nous savons que pour notre sujet les notes graves de l'orgue sont violettes.

« *I* est *vert très vif,* parce que c'est une lettre vive et que le vert clair est pour moi une couleur *vive et gaie*.

« *Ou* est *velours rouge,* peut-être à cause de la consonnance

répétée dans ces deux mots. » — « Cette association si bizarre, ai-je demandé au sujet, n'est-elle pas postérieure à cette comparaison ? » — « Non, m'a-t-il répondu, il m'a fallu beaucoup de réflexion pour arriver à découvrir ce qui se cachait sous cette association. Encore n'en suis-je pas entièrement certain. »

« *E* est *jaune, O* est *rouge brun,* mais je ne sais pas pour quelle raison. »

Il résulte de cette analyse que les deux termes extrêmes sont accolés dans la conscience, tandis que le terme intermédiaire, l'état affectif, est sous la conscience et n'est saisi que par réflexion.

Interrogé sur le procédé dont il se sert pour découvrir l'intermédiaire, « ce qui m'a mis sur la voie, répond M. Ch..., ce sont les cas dans lesquels il me fallait tâtonner pour trouver la couleur correspondante à un son. Alors, au moment où, parcourant la série des couleurs, j'arrivais à la couleur cherchée, il me semblait s'établir un contact entre les deux images. Or, ce contact était tout à la fois comme un choc cérébral et la conscience obscure d'une raison d'être de ce rapprochement. En cherchant davantage, j'arrivais à voir apparaître cette raison d'être. Quant au choc ressenti, je l'explique, hélas ! par ce fait que j'ai le cerveau très fatigué. Or, dans une machine mal graissée et en mauvais état, tous les rouages grincent, et la transmission du mouvement devient sensible. Même choc, quand je retrouve un souvenir péniblement cherché. »

Cette observation montre que les synopsies colorées ont une base physiologique, comme tous les phénomènes intérieurs. Mais, elles sont elles-mêmes des synthèses psychologiques, des associations par ressemblance affective ; la ressemblance affective ne suffit pas toujours à constituer la synopsie ; elle n'est souvent qu'une base émotionnelle générale que viennent déterminer et spécifier l'association habituelle et l'association privilégiée. La ressemblance affective fera associer, par exemple, les sons élevés et les couleurs vives ; une circonstance fera que *i* paraîtra *jaune,* une autre circonstance le fera paraître *rouge*.

§ II. — *Synopsies figurées.*

Les images visuelles de formes peuvent accompagner les idées, comme les images chromatiques accompagnent les sensations et les images. Et les lois qui président à la reproduction des dessins visuels sont celles qui régissent la reproduction des couleurs. Quoiqu'il s'agisse de représentations spatiales et de constructions géométriques, c'est toujours le sentiment qui joue le principal rôle.

On peut distinguer trois sortes de schèmes visuels, accompagnant des idées plus ou moins complexes : les *symboles*, les *diagrammes* et les *personnifications*.

Le *symbole* sert à traduire une idée relativement simple, à représenter un objet déterminé. Une ligne droite peut être le symbole d'une étude particulière. Une couronne royale fait penser à François Ier ; tel ne peut penser au mercredi sans penser à un peigne à glace, ou au mois de septembre sans se représenter un capricorne. Une jeune fille trouve que le mois de février ressemble à un œuf, celui de janvier à une longue ligne, celui de juin à un angle.

A ce symbolisme psychologique il faut ajouter le symbolisme artistique : les peintres ont des figures de convention, ils ont un symbole du cheval, du mouton, du guerrier, etc., auquel ils ramènent inconsciemment tous les chevaux, tous les moutons, tous les guerriers, etc. Le schème s'interpose entre l'œil et l'image réelle et s'impose plus ou moins à la plupart des artistes. « Ainsi s'explique, dit M. Lucien Arréat, le convenu, la marque de fabrique de certaines écoles. Les élèves de David en étaient venus à avoir le « pompier » au bout des doigts. Dans les ateliers de décoration, on dit de celui qui répète les mêmes types, les mêmes gestes, qu'il « a ça dans le coude (1) ».

Le *diagramme*, dont F. Galton a parlé le premier (2), est plus intéressant que le symbole. Il accompagne une idée plus com-

(1) Voir Lucien Arréat : *Mémoire et Imagination*, p. 8.
(2) *Inquiries into human Faculty*. London, 1883.

plexe, une idée qui n'est pas achevée, qui change et s'enrichit constamment au cours de la vie. Aussi a-t-il une allure mouvementée, un déroulement dans l'espace que n'a pas le symbole. Il représente des changements successifs, des séries, des groupements de termes similaires, tandis que le symbole se rapproche plutôt des photismes et exprime comme eux une impression totale et unique. Une personne aura deux représentations différentes du mois, selon qu'elle le considérera en lui-même, isolément, ou comme faisant partie de l'année ; dans le premier cas, le schème s'appelle symbole ; et, dans le second, diagramme (1).

Le diagramme de l'année affecte les formes les plus variées : cercle, ligne droite, courbe ou brisée, ellipse, etc. Le diagramme des âges consiste chez un sujet en « une ligne brisée et s'élevant de gauche à droite jusqu'à vingt-cinq ans seulement ». Le diagramme des nombres s'élève, par exemple, de 1 à 19, « puis s'infléchit brusquement à gauche en formant une légère oblique montant jusqu'à 50, pour, de là, s'élever à peu près perpendiculairement jusque vers 100, lequel déjà s'est infléchi à droite (2) ».

Il est inutile de multiplier les exemples. Toute série peut être représentée par un diagramme, et le diagramme peut revêtir les formes spatiales les plus fantaisistes et les plus complexes. Au point de vue de leur contenu psychologique, les diagrammes diffèrent avec les individus qui se les représentent « *tracés, écrits, colorés, illustrés* et *conçus* (3) ».

Les *personnifications* sont des bizarreries qui tournent à la manie. Une dame, raconte M. Flournoy, a de tout temps personnifié les chiffres, au point qu'elle pourrait facilement écrire le roman de plusieurs d'entre eux : 1, 2, 3 sont des enfants qui jouent ensemble ; 4 est une bonne femme paisible, absorbée par des occupations matérielles ; 5 est un homme jeune, commun, dépensier, égoïste ; 6 est un jeune homme de seize à dix-sept ans, très bien élevé, poli, agréable, orphelin ; 7 est

1 Flournoy, *op. cit.*, p. 142.

2 Aug. Lemaitre : *Audition colorée et phénomènes connexes*, p. 21. Paris, Genève, 1901.

3 Flournoy, p. 170.

un mauvais sujet, quoique bien élevé, spirituel, prodigue, capable de bonnes actions à l'occasion ; 8 est une dame très digne et comme il faut, elle est liée avec 7 et a beaucoup d'influence sur lui, elle est la femme de 9 ; 9 est le mari de Madame 8 et n'est pas du tout satisfait du mariage, car s'il s'était marié avec un autre 9 ils auraient fait 18, tandis qu'avec elle il n'arrive qu'à 17 ; 10 et les autres nombres ne sont l'objet d'aucune personnification (1).

Pour un enfant de treize ans, janvier est un homme très vieux, à longue barbe blanche ; mars, un homme tout rouge avec de longues cornes, rouges aussi ; juillet, une jeune fille vêtue d'une longue robe blanche et tenant une serpe d'or. Pour un autre de quatorze ans, les siècles sont un grand vieillard à barbe blanche très grande, qui se promène dans les cieux ; les années sont leurs serviteurs... Janvier est un seigneur qui impose sa volonté aux autres mois (2). — Un professeur de mathématiques ne peut se réconcilier avec le chiffre 8, qui le fait beaucoup se souvenir.

La formation des schèmes visuels s'explique, comme celle des colorations, par une communauté de sentiments entre l'inducteur et l'induit et, dans certains cas, par les lois de répétition et d'intérêt privilégié.

A première vue, ni l'inducteur ni l'induit ne paraissent susceptibles de nous émouvoir. Si l'on excepte les symboles où l'inducteur peut être le souvenir d'une chose agréable ou la perception d'un objet, rien ne semble plus dépouillé de valeur émotionnelle qu'une série comme l'année, la semaine, le mois ou le nombre, qu'une figure géométrique comme la ligne, le triangle, le carré ou le cercle. Il n'en est rien.

L'existence d'une auréole affective dans les deux cas a été démontrée par M. Flournoy, tant au point de vue physiologique qu'au point de vue psychologique.

De même que toute sensation, considérée indépendamment de son contenu objectif, consiste en une excitation périphéri-

(1) Flournoy, *op. cit.*, p. 219.
(2) Lemaitre, *op. cit.*, p. 9.

que qui se diffuse dans tous les organes et y provoque des réactions multiples : de même, les représentations de séries ou de figures ont pour substrat matériel les centres supérieurs du cerveau, qui agissent sur les centres d'innervation des organes dont les réactions ont un contre-coup dans la cénesthésie. Il en résulte que les séries et les figures peuvent présenter des analogies physiologiques et affectives.

Au point de vue psychologique, les figures peuvent nous affecter de deux manières. D'abord, les formes géométriques ne se rencontrent jamais seules dans la vie quotidienne, elles sont inséparables des *objets matériels*. Or, ces objets, si l'on y réfléchit, ne nous sont pas indifférents, ils ont un coefficient affectif, dont la forme géométrique reste imprégnée, même quand elle en est abstraite.

C'est ainsi qu'un « angle aigu, en évoquant le vague souvenir de tous les instruments pointus et agiles, nous met dans une légère disposition de crainte salutaire ou de prompt élan, bien différente de celle où nous place l'aspect inoffensif et tout empreint de bonhomie du cercle, qui rappelle confusément les assiettes et la pleine lune, la monnaie et les toupies, le jeu de paume et les fonds de tonneaux (1) ». Chacun pourra retrouver la valeur affective des formes spatiales qu'il emploie comme schèmes, en pensant aux objets matériels où il a coutume de les rencontrer.

Inséparable des objets, la forme géométrique l'est aussi des *sensations du mouvement*, sans lesquelles elle ne saurait être ni réalisée, ni même imaginée. Or, ces sensations ont une valeur émotionnelle.

On est autrement impressionné, quand on lève les bras ou qu'on les laisse retomber, quand on lève le bras droit ou qu'on lève le bras gauche, quand on monte ou qu'on descend, quand on marche en avant ou à reculons.

Suivre des doigts ou des yeux une circonférence dans le sens opposé à celui des aiguilles d'une montre donne en petit à M. Flournoy « l'impression que doit éprouver un chat qu'on caresse à rebrousse-poil (2) ».

1 Flournoy, *op. cit.*, p. 32.
2 Flournoy, *op. cit.*, p. 34.

L'induit dans les schèmes a donc un coefficient affectif. Il en est de même de l'inducteur. Dans le cas du symbole, l'inducteur a une valeur que nous connaissons déjà. Tel mois, tel jour, telle année, rappellent des souvenirs agréables ou désagréables. Dans le cas des diagrammes, l'inducteur consiste en une série considérée en tant que série. Or, toute série possède une certaine valeur subjective qui émane de la nature individuelle des termes et de leurs rapports dans la série totale. Tantôt les termes se succèdent avec une monotonie qui rappelle la ligne droite ; tantôt surgissent des accidents, des complications qui peuvent s'exprimer par des changements de direction. Quelquefois la série se déroule aisément comme si la mémoire descendait le courant ; d'autres fois, avec effort, comme si elle remontait. Partout le courant de la pensée s'exprime instinctivement par une certaine direction de lignes dans l'espace (1).

Somme toute, les symboles et les diagrammes s'expliquent par une ressemblance affective entre l'inducteur et l'induit. Quant à leurs variétés, elles ont leur source, comme les photismes, dans les lois de répétition et d'intérêt privilégié.

Les personnifications résultent d'un ensemble de facteurs analogiques étroitement liés entre eux. Une première analogie consistera à attribuer un sexe à ce qui n'en a pas ; dans l'exemple cité plus haut, 9 est le mari de 8 ; une dame déclare que lundi, mercredi et vendredi sont masculins, mardi et samedi féminins, et que le dimanche est neutre. Supposez que l'on colore l'objet auquel on accorde un sexe, cet objet deviendra vite un personnage humain : un siècle sera un vieillard à barbe blanche. Qu'on lui attribue des qualités physiques et morales, le personnage est achevé. Charlotte, dit une dame, est trop lourd ; Adèle, trop léger ; Hélène, transparent comme une glace (2).

L'individualité créée à l'inducteur est donc le résultat d'un certain nombre d'analogies et d'assimilations. Nous avons des sympathies et des antipathies que nous ne soupçonnons pas pour les choses aussi bien que pour les personnes. Nous ne

1 Flournoy, *op. cit.*, p. 35.
2 Flournoy, p. 222.

sommes jamais indifférents, nous prenons parti sans le savoir, inconsciemment. Et lorsqu'on a la tendance naturelle à tout colorer et à tout schématiser, ce sont surtout les réactions émotives qui déterminent les associations. Ces associations peuvent paraître bizarres, inexplicables : au fond, ce sont des associations pures et simples, avec ceci de particulier que la plupart se sont formées dans la première enfance et qu'on en a oublié les origines. Nos sympathies et nos antipathies instinctives ne sont-elles pas des synesthésies ? Une personne que nous voyons pour la première fois nous est sympathique ou antipathique, sans que nous sachions pourquoi. La raison en est bien souvent dans une association qui date de fort loin. Il suffit qu'étant enfant nous ayons eu un gros chagrin causé par une personne dont le nez, par exemple, affectait telle forme particulière, pour qu'une liaison se soit établie entre une forme spéciale de nez et un sentiment désagréable. Cette association aura beau être oubliée ensuite, elle n'en subsistera pas moins.

On peut conclure de l'étude des faits négatifs et des faits positifs de reproduction que la *ressemblance* est une condition essentielle du souvenir-représentation.

Les amnésies de reproduction, aphasies, agnosies, amnésies systématisées, amnésies périodiques, attestent que lorsque la ressemblance vient à faire défaut sous une de ses formes intellectuelle, émotive, sensorielle ou cénesthésique, la reproduction fait défaut dans la même proportion.

Les faits positifs de reproduction mettent en vive lumière le rôle actif de la ressemblance, et, surtout, de la ressemblance affective et cénesthésique.

Toutefois, la ressemblance n'explique pas tous les faits de reproduction. Beaucoup doivent leur origine à la loi de *répétition* et à la loi d'*intérêt privilégié*.

La reproduction des images-souvenirs est donc un phénomène d'*association*.

Qu'est-ce que l'association ?

La réponse à cette question nous éclairera sur la nature intime de la reproduction.

§ III. — *Association des idées.*

L'état psychologique que nous avons appelé inducteur opère une *sélection* parmi les souvenirs et rend ceux qu'il a *choisis* actuels et conscients comme lui. Notre état présent a la propriété de s'assimiler les états passés qu'il a évoqués. Or, notre état présent n'est qu'une toute petite partie de nous-mêmes ; aussi le choix qu'il fait est-il à peine notre œuvre et représente-t-il ce qu'il y a de plus automatique dans la conscience.

Beaucoup de psychologues n'ont même vu dans cette opération que l'automatisme et estiment que l'association ne peut s'expliquer par les *relations intimes* des idées. Il faut avouer que la conception que se sont faite de ces relations certains philosophes écossais, comme Dugald Stewart, leur donnent raison. MM. Brochard (1), Rabier (2), William James (3) et Ward (4) ont montré que des rapports logiques et abstraits ne sauraient être cause de l'association, qu'ils supposent au contraire l'association. Pour établir un rapport causal entre deux termes, il est nécessaire que les deux termes soient donnés ; le rapport causal est postérieur à l'association, il en est l'effet, au lieu d'en être la cause. Si l'un des termes est seulement présent, tout ce que je pourrai dire, en vertu du principe de causalité, c'est que ce terme a une cause, mais je ne connaîtrai jamais cette cause. La *colonnade du Louvre* pourra me faire penser à son architecte ; l'histoire seule m'apprendra le nom de Claude Perrault.

On en a conclu que l'association ne saurait se fonder sur les relations internes, mais seulement sur les relations externes et accidentelles, sur la *contiguïté*. Le principe unique de toute espèce d'association serait la loi de *rédintégration* ainsi formulée : « Quand deux ou plusieurs idées ont fait par-

(1) *Revue philosophique*, t. IX, 1880, p. 257.
(2) *Psychologie*, p. 187-192.
(3) *Principles of Psychology*, t. Ier, p. 560.
(4) *Mind*, juillet 1893 et octobre 1894 : Assimilation, Association.

tie du même acte intégral de cognition, chacune d'elles rappelle naturellement les autres. » Proposée par Hamilton, cette loi avait été déjà énoncée par Wolff sous la forme suivante : *Perceptio præterita integra recurrit, cujus præsens continet partem* [1].

La loi de contiguïté explique-t-elle toute espèce d'association et implique-t-elle l'automatisme absolu de l'esprit?

Tout ce que nous avons dit dans ce chapitre s'oppose à une semblable conclusion. La ressemblance ne joue pas un moindre rôle que la contiguïté dans la reproduction des faits de conscience passés. Quand nous traiterons de l'imagination créatrice, nous verrons que l'invention est surtout le résultat de la *pensée par analogie*.

On a dit que la ressemblance étant un rapport et le rapport ne pouvant être la cause, mais seulement l'effet de l'association, la ressemblance ne saurait avoir d'action sur l'association. Si ce raisonnement valait contre toute espèce de rapport, il vaudrait contre la contiguïté, qui n'est pas moins un rapport que la ressemblance. Mais il n'a de valeur que contre les rapports abstraits et les liaisons rationnelles de Dugald Stewart. Les relations ne sont pas nécessairement abstraites, elles ont une forme concrète, et, sous cette forme, elles peuvent exercer une action sur l'association. L'action de cette relation n'est pas plus facile à comprendre dans le cas de la contiguïté que dans celui de la ressemblance. Elle est de même nature dans les deux cas.

Quelques auteurs, comme M. Höffding, soutiennent que l'association par ressemblance est impliquée dans l'association par contiguïté.

Voici le raisonnement du psychologue danois. Une pomme *A* me fait penser à la scène de l'Eden, soit à *b*. Comment cela ? *A* n'a jamais été associé à *b*, c'est seulement *a*, c'est-à-dire la pomme que j'ai vue dans une gravure représentant Adam et Ève. *A* ne peut donc reproduire *b* qu'après s'être associé par ressemblance avec *a*, comme le prouve le phénomène de la

[1] Ch. Wolff : *Psychologia empirica*, c. III, *de Imaginatione*, § 104. — Cf. Luigi Ardigò : *La psicologia dell'immaginazione nella storia della filosofia*, p. 110, Roma, 1878.

reconnaissance immédiate, où le sentiment du déjà vu résulte de la fusion de la perception présente et de la perception passée conservée sous forme d'image (1).

M. Höffding a tort d'invoquer le phénomène de reconnaissance. Quand nous traiterons, dans un des chapitres qui suivent, de la *reconnaissance,* nous aurons à réfuter la théorie de la double image. D'ailleurs *A* peut s'associer directement avec *b*. Sans doute, *A* n'a pas fait partie de la même expérience que *b*. Mais est-ce que l'expérience passée, telle qu'elle a été, peut être intégralement rappelée ? Cet *a* que je fais revivre ne peut pas être identique à celui qui a été perçu avec *b* : un état psychologique ne se répète pas à proprement parler ; l'état ancien, rappelé, sera toujours nouveau. Si donc *a,* malgré sa nouveauté, peut rappeler *b*, pourquoi *A* ne le pourrait-il pas (2) ?

Il ne faut pas exagérer le rôle de l'association par ressemblance. Mais elle est un fait aussi réel que l'association par contiguïté. Contre ce fait, il convient de se défier d'un argument purement logique, qui ruinerait du même coup l'association par ressemblance et l'association par contiguïté, puisque la contiguïté, aussi bien que la ressemblance, est un rapport. Une idée en appelle une autre, non en raison de ses rapports abstraits avec elle, mais en raison de ses relations concrètes. Voici deux idées présentes entre lesquelles existe un rapport intérieur clairement aperçu. Supposons qu'au lieu d'être en possession de ces deux idées, je n'en possède qu'une et que je cherche l'autre. Je sens que l'idée présente ne me suffit pas ; j'ai le sentiment qu'elle n'est pas complète, que quelque élément lui manque ; j'ai conscience d'une lacune, et d'une lacune active, qui me guide dans la recherche de l'idée absente. Muni des relations générales de cause à effet, de moyen à fin, etc., je cherche dans plusieurs directions pour compléter mon idée. Les souvenirs jaillissent, et la recherche se poursuit jusqu'à ce que j'aperçoive l'idée qui répond précisément à mon appel en

1 *Esquisse d'une psychologie, op. cit.*, p. 208. — *Ueber Wiedererkennen*, in *Vierteljahrsschr. für wissenschaftliche Philosophie*, 1889-1890. Cf. Deffner : *Die Aehnlichkeitsassociation.* Munich, 1898.

2 Dr Edouard Claparède : *L'Association des idées*, p. 33. Paris, 1903.

vertu d'une relation déterminée. Si rapide que soit cette opération, il y a en elle, suivant la remarque de Leibnitz, une imitation de la raison. *La présence d'une idée, l'intuition de certains rapports généraux, le besoin ou le désir de compléter l'idée actuelle par une autre idée qu'il faudra choisir parmi les souvenirs,* tels sont les éléments qui constituent l'association des idées.

On comprend alors pourquoi une idée s'associe à une autre idée plutôt qu'à mille autres avec lesquelles elle a aussi des rapports. Sans doute, l'*habitude,* la *proximité,* la *vivacité,* le *ton affectif,* pour suivre l'énumération de M. William James, expliquent pourquoi l'état actuel reproduit, par ressemblance ou contiguïté, tel état passé plutôt que tel autre ; mais cette explication a besoin elle-même d'être complétée par la précédente. Si vous supposez qu'une association d'idées n'ait aucun fondement dans le rapport intime des idées, toute association devient un accident et un mystère. Admettez, au contraire, que le rapport des deux idées préexiste à leur association effectuée et que nous recherchions l'une d'elles à la lumière d'un rapport, on comprend alors qu'un choix s'opère ; le rapport qui le détermine dépend des besoins du moment.

L'association des idées n'est donc pas une opération purement automatique. Elle implique une sélection et par conséquent une manifestation, quelque humble qu'elle puisse être, de l'activité intellectuelle et volontaire. La reproduction des souvenirs dépend de la synthèse personnelle, et la grande part d'automatisme qu'elle comprend s'explique par une diminution de l'attention.

E. PEILLAUBE.

LE MOUVEMENT ABSOLU ET LE MOUVEMENT RELATIF

XX

COUP D'ŒIL SUR LES TEMPS MODERNES

D'Aristote à Copernic, nous avons suivi l'évolution des théories qui ont été proposées au sujet du lieu et du mouvement local ; après que l'Antiquité eut produit à ce sujet des doctrines nombreuses et variées, nous avons vu ces doctrines se partager peu à peu en deux groupes.

L'un de ces groupes de doctrines est dominé par le système Averroïste ; ce système impose aux philosophes qui l'admettent une étroite et rigide contrainte : l'immobilité de la Terre au centre d'un ensemble de sphères homocentriques, dont les révolutions uniformes doivent expliquer toutes les apparences célestes, se présente ici comme un dogme logique que l'on ne saurait nier sans tomber dans l'absurdité et la contradiction.

L'autre groupe de doctrines est l'œuvre, longuement reprise et perfectionnée, des Scotistes et des Occamistes ; un de ses buts avoués est de rendre à la toute-puissance de Dieu le droit de déplacer l'Univers entier, droit que l'Averroïsme lui refuse ; un autre de ses objets est de défendre l'Astronomie de l'Almageste de l'accusation d'illogisme que le Commentateur a soulevée contre elle. Or, en mettant les enseignements de la Théologie hors des prises d'une Physique trop ambitieuse, en revendiquant pour la théorie de Ptolémée le droit de se développer librement, les Parisiens qui ont formulé et soutenu ces doctrines ont rendu possible la formation de la théorie Copernicaine.

L'évolution dont nous avons retracé les diverses phases jus-

qu'au jour où parurent *Les six livres des révolutions des orbes célestes* ne fut pas achevée ce jour-là. Sans doute, l'adoption de l'Astronomie de Copernic condamna à tout jamais certaines doctrines relatives au lieu et au mouvement local : le système Averroïste, qui tenait le mouvement de la Terre pour une hypothèse logiquement contradictoire, disparut sans retour. Mais la plupart des autres suppositions qui avaient été émises dans l'Antiquité, qui avaient été reprises au Moyen-Age, reparurent une troisième fois au cours des temps modernes, et les philosophes les discutèrent à nouveau, s'efforçant d'apporter toujours plus de clarté et plus de précision en ces difficiles problèmes.

L'histoire de ces débats serait du plus vif intérêt; mais, pour la retracer, il nous faudrait nous écarter, et fort loin, des limites que nous avons assignées à cette recherche. Et cependant, il nous semble que celle-ci serait incomplète si nous n'énumérions pas rapidement les systèmes que les derniers siècles ont vu éclore au sujet du lieu et du mouvement local, si nous ne signalions pas brièvement les analogies qui rapprochent ces systèmes de ceux que nous avons décrits, et les disparates qui les en éloignent.

Voici d'abord Descartes.

Sa théorie du lieu et du mouvement n'est, on le reconnaît sans peine, qu'un essai pour accommoder la théorie d'Aristote au principe fondamental de sa Physique, à savoir que la matière est identique à l'étendue en longueur, largeur et profondeur.

Tout ce qu'il y a d'insoutenable en cette doctrine, qui fait du mouvement local quelque chose d'absolument inconcevable, apparaît clairement dans l'article (1) où Descartes essaye de définir *Ce que c'est que l'espace ou le lieu intérieur.*

« L'espace, ou le lieu intérieur, et le corps qui est compris en cet espace ne sont différens aussi que par notre pensée. Car, en effet, la même étendue en longueur, largeur et profondeur qui constitue l'espace, constitue le corps; et la différence qui est entre eux ne consiste qu'en ce que nous attribuons au

(1) DESCARTES : *Les principes de la Philosophie;* Seconde partie, art. 10.

corps une étendue particulière, que nous concevons changer de place avec lui toutes fois et quantes qu'il est transporté, et que nous en attribuons à l'espace une si générale et si vague, qu'après avoir ôté d'un certain espace le corps qui l'occupait nous ne pensons pas avoir aussi transporté l'étendue de cet espace, à cause qu'il nous semble que la même étendue y demeure toujours pendant qu'il est de même grandeur et de même figure, et qu'il n'a point changé de situation au regard des corps du dehors par lesquels nous le déterminons. »

Pour que le mouvement local soit concevable, il faut qu'un corps puisse demeurer *le même* corps, tout en occupant successivement des parties *différentes* de l'étendue, et qu'une partie de l'étendue puisse demeurer *la même*, tout en étant occupée successivement par des corps *différents*. Cela, Descartes l'admet et l'exprime comme tout le monde. Comment donc peut-il soutenir que le corps ne diffère pas réellement de l'espace qu'il occupe ?

Cette proposition, s'il voulait s'y tenir avec rigueur, arrêterait d'emblée toute sa Physique ; mais il semble qu'il l'oublie presqu'aussitôt qu'il l'a énoncée, de telle sorte qu'il parle des corps à peu près comme en ont parlé les philosophes qui ne les confondaient pas avec l'étendue.

En particulier, ce qu'il dit du lieu et du mouvement ressemble fort à ce qu'en a dit Aristote :

« Les mots de lieu et d'espace ne signifient rien (1 qui diffère véritablement du corps que nous disons être en quelque lieu, et nous marquent seulement sa grandeur, sa figure, et comment il est situé entre les autres corps. Car il faut, pour déterminer cette situation, en remarquer quelques autres que nous considérions comme immobiles ; mais selon que ceux que nous considérons ainsi sont divers, nous pouvons dire qu'une même chose en même temps change de lieu et n'en change point. Par exemple, si nous considérons un homme assis à la poupe d'un vaisseau que le vent emporte hors du port, et ne prenons garde qu'à ce vaisseau, il nous semblera que cet homme ne change pas de lieu, parce que nous voyons qu'il

(1 Descartes : *Les principes de la Philosophie* : Seconde partie, art. 13.

demeure toujours en une même situation à l'égard des parties du vaisseau sur lequel il est ; et si nous prenons garde aux terres voisines, il nous semblera aussi que cet homme change incessamment de lieu, parce qu'il s'éloigne de celles-ci, et qu'il approche de quelques autres ; si, outre cela, nous supposons que la terre tourne sur son essieu, et qu'elle fait précisément autant de chemin du couchant au levant comme ce vaisseau en fait du levant au couchant, il nous semblera derechef que celui qui est à la poupe ne change point de lieu, parce que nous déterminerons ce lieu par quelques points immobiles que nous imaginerons être au ciel. »

C'est à la suite d'une analyse semblable qu'Aristote définissait le lieu d'un corps : « La première enceinte immobile que l'on rencontre au voisinage de ce corps. — Τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἔστιν ὁ τόπος. »

« Mais, ajoute Descartes, si nous pensons qu'on ne saurait rencontrer en tout l'Univers aucun point qui soit véritablement immobile, comme on connaîtra par ce qui suit que cela peut être démontré, nous conclurons qu'il n'y a point de lieu d'aucune chose au monde qui soit ferme et arrêté sinon que nous l'arrêtons en notre esprit. »

Descartes conçoit du lieu une notion très analogue à celle qu'Aristote a définie ; comme Aristote, il ne peut attribuer de lieu à un corps sans chercher dans l'Univers un terme immobile ; mais à la différence du Stagirite qui croit à l'existence de ce terme immobile et pense l'avoir désigné, le Philosophe français affirme que ce terme n'existe pas ; pour lui donc, un corps n'a pas de lieu absolu ; il n'a jamais qu'un lieu relatif, dépendant d'une convention par laquelle il nous plaît de déclarer que la fixité sera attribuée à tel corps ; mais cette convention, purement arbitraire, peut être changée par un simple décret de notre bon plaisir ; un même corps peut donc avoir autant de lieux différents qu'il nous plaira de lui en attribuer.

Dire qu'il n'y a, pour un corps, aucun lieu absolu, c'est dire qu'il n'y a point de mouvement qui ne soit relatif. Descartes n'y manque point (1) :

(1) DESCARTES : *Les principes de la Philosophie ;* Seconde partie, art. 24 et 25.

« Le mouvement, selon qu'on le prend d'ordinaire, n'est autre chose que l'*action par laquelle un corps passe d'un lieu en un autre*. Et partant, comme nous avons remarqué ci-dessus qu'une même chose en même temps change de lieu et n'en change point, de même aussi nous pouvons dire qu'en même temps elle se meut et ne se meut point. Car, par exemple, celui qui est assis à la poupe d'un vaisseau que le vent fait aller croit se mouvoir quand il ne prend garde qu'au rivage duquel il est parti, et le considère comme immobile ; et ne croit pas se mouvoir quand il ne prend garde qu'au vaisseau sur lequel il est, parce qu'il ne change point de situation au regard de ses parties... »

« Mais si... nous désirons savoir ce que c'est que le mouvement selon la vérité, nous dirons, afin de lui attribuer une nature qui soit déterminée : qu'il est le transport d'une partie de la matière ou d'un corps du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement, et que nous considérons comme en repos, dans le voisinage de quelques autres. » Nous pourrons donc attribuer à un même corps, en même temps, autant de mouvements différents qu'il nous plaira ; il nous suffira de changer autant de fois le corps « que nous considérons comme un repos ».

Il nous est aisé de caractériser brièvement cette théorie du lieu et du mouvement proposée par Descartes ; c'est la théorie d'Aristote et d'Averroès, mais à laquelle la révolution Copernicaine a soustrait le terme immobile, le τὸ ἀκίνητον πρῶτον que cette dernière théorie requérait.

Nous ne nous attarderons pas à exposer ici les discussions provoquées par la relativité absolue du lieu et du mouvement ; ces discussions occupent une place importante en l'histoire du Cartésianisme. Nous nous bornerons à citer quelques passages du dernier partisan qu'ait eu la théorie cartésienne du lieu et du mouvement ; pour formuler cette théorie, Étienne Simon de Gamaches (1) a su mettre en son discours une précision et une

(1) *Système du mouvement*, par M. DE GAMACHES, chanoine régulier de Sainte-Croix de la Bretonnerie ; imprimé dans : *Essay sur le mouvement où il est traité de sa nature, de son origine, de sa communication, des chocs des corps qu'on suppose parfaitement solides, du plein et du vuide, et de la nature de la réac-*

netteté qui surpassent celles même que Descartes avait atteintes.

« Les corps qu'on dit en mouvement, et ceux qu'on dit en repos, ont toujours la même relation au *lieu intérieur* qu'ils occupent ; car ce lieu, c'est l'étendue même qui constitue leur nature. Un corps ne peut donc avoir d'état déterminé que relativement aux autres corps qui l'environnent, et qui lui servent de *lieu extérieur*, ou si l'on veut de lieu physique... Je n'ai donc plus qu'à montrer que de là se tire nécessairement le mouvement relatif et réciproque ; mais rien n'est plus facile. On voit d'abord que la masse totale de la matière ne peut être ni en mouvement, ni en repos ; car qui dit repos ou mouvement dit, comme on en convient, rapport à quelque chose d'extérieur ; or que pourrait-on supposer au-delà de l'étendue? Mais si l'état de la masse de la matière n'est point déterminé, celui de ses parties ne peut l'être non plus : l'un est une suite nécessaire de l'autre. Il est vrai que chaque corps particulier, comparé à chacun de ceux qui l'environnent et qui lui servent de lieu physique, a nécessairement différents états physiques, et cela tout à la fois ; il n'y en a point que l'on ne puisse dire être en même temps et en repos, et en mouvement, et avoir toutes les directions et tous les différens degrés de vitesse déterminés dans l'ordre de la nature. Ce n'est pas tout; car les corps se servant mutuellement de lieu extérieur, la détermination de leur état doit être aussi mutuelle ; ainsi quand ils changent entre eux de rapports de distance, le mouvement est nécessairement réciproque, et ne peut être attribué aux uns plutôt qu'aux autres que par supposition... »

« On ne peut donc, sans se tromper, juger de l'état des choses par rapport à quelque lieu physique que ce soit. En effet, qu'un boulet de canon en obéissant à l'impression de la poudre

tion, par Monsieur DE CROUSAZ, de l'Académie Royale des Sciences de Paris, et Professeur de Mathématiques et de Philosophie dans l'Université de Groningue. A la Haye, chez Alberts et Van der Kloot, MDCCXXVIII. — Réimprimé dans : *Astronomie physique ou Principes généraux de la nature appliqués au mécanisme astronomique et comparés aux Principes de la Philosophie de M. Newton*, par M. DE GUIVETS, chanoine régulier de Sainte-Croix de la Bretonnerie, de l'Académie Royale des Sciences ; à Paris, chez Charles-Antoine Jombert, MDCCXL. Première dissertation.

cessât de suivre celle du mouvement de la Terre ; il est certain que le boulet dans cet état nous paraîtrait se mouvoir, et cela parce que nous le verrions répondre successivement à différentes parties d'un espace que nous jugerions ne point changer de place ; mais un astronome penseroit autrement que nous ; accoutumé à former son lieu physique de l'assemblage des étoiles fixes, il jugeroit le boulet arrêté, et supposeroit qu'au dessous se déroberoit la surface de la terre. Or, je dis que sa méprise seroit égale à la nôtre ; car ce qu'il regarderoit comme fixe n'a nul caractère de stabilité qui le distingue du lieu que nous occupons. Nous ne sommes pas sûrs que toutes les étoiles soient toujours dans la même situation les unes à l'égard des autres ; mais quand elles conserveraient toujours entre elles les mêmes rapports de distance, je ne vois pas qu'on en pût conclure autre chose, sinon qu'elles se trouveraient dans le cas où se trouvent les parties de tout corps solide ; leur repos seroit relatif. On aura donc beau prendre leur assemblage pour le lieu physique de tous les corps qui sont à la portée de nos sens, nous serons toujours en droit de regarder ce lieu comme un corps particulier, capable lui-même de changer d'état par rapport à quelque autre espace plus étendu, dans lequel, si bon nous semble, nous le supposerons renfermé ; car quelles bornes peut-on donner à l'Univers ? Ajoutons à cela que, quelque supposition que l'on fasse, l'état d'aucun lieu physique ne peut jamais être déterminé ; car s'il est vrai, comme je l'ai déjà fait voir, que la masse totale de la matière ne soit ni absolument en repos, ni absolument en mouvement, on doit convenir que quand toutes ses parties se trouveroient dans un parfait repos relatif, le tout n'en deviendroit pas plus propre à former un lieu physique sur l'état duquel on pût rien statuer... »

« Pour ne nous point tromper, il faudroit que nous ne regardassions les différentes parties de la matière que comme feroit une pure intelligence spectatrice de l'Univers entier, et qui ne seroit attachée à aucun lieu physique ; c'est qu'alors, comme rien ne nous serviroit de point fixe, nous n'aurions nulle peine à concevoir que tout est respectif dans le mouvement ; je veux dire que nous jugerions, par exemple, qu'on pourrait également penser que c'est la terre qui se meut, ou que ce sont les

cieux qui tournent autour de la terre ; toute supposition, toute hypothèse nous paraîtroit également fondée... »

« Au reste, les suppositions qu'on ne donne que pour ce qu'elles sont ont toujours leur utilité ; elles soulagent notre imagination en fixant nos idées. Les opérations physiques demandent souvent qu'on en fasse, et alors c'est aux plus simples qu'on doit s'attacher. Ainsi que je voulusse faire des expériences pour justifier les lois du mouvement, je commencerois par supposer la terre en repos ; car autrement je ne pourrois avoir que des mouvements compliqués, dont l'examen fatigueroit plutôt l'esprit qu'il ne l'éclaireroit. Mais si je voulais établir le système du monde, je ferois le contraire ; je supposerois la Terre en mouvement ; c'est que le jeu méchanique des parties de l'Univers en deviendroit plus facile à suivre, et puis cette supposition fourniroit même plus d'uniformité. Car dès qu'on fait mouvoir les planètes, pourquoi une seule se trouveroit-elle exceptée ? Mais avec tout cela je ne ferois que des suppositions, et si je prenois les plus simples, ce ne seroit que parce que je les trouverois plus commodes ; c'est que rien ne m'obligeroit absolument à leur donner la préférence. »

Lorsqu'en 1277, les théologiens que présidait Étienne Tempier eurent décrété que le centre du Monde pouvait, sans absurdité, être mû, celui qui eût voulu concilier avec cette décision les principes de la théorie averroïste du lieu eût abouti au système que Gamaches vient d'exposer avec tant de rigueur logique.

Mais il ne suffit pas qu'une théorie du mouvement se déduise d'une manière parfaitement exacte des principes dont elle se réclame ; il faut encore qu'elle permette la construction d'une Mécanique dont les corollaires s'accordent avec les lois révélées par l'observation.

Gamaches avait fort bien aperçu ce point ; il avait fort bien vu que le système de Descartes ne pouvait subsister si l'on ne construisait une Mécanique exclusivement fondée sur la considération du mouvement relatif, une Mécanique dont les lois gardassent la même forme quel que fût le corps que le physicien voulût prendre comme lieu immobile ; cette Mécanique, il s'est efforcé de la formuler ; mais sa tentative était condamnée

d'avance, et par les propres principes de la Physique Cartésienne.

L'un des principaux titres de Descartes est d'avoir clairement énoncé la loi première et fondamentale de toute la Dynamique moderne, la loi de l'inertie :

« Premièrement, dit-il (1), je suppose que le mouvement qui est une fois imprimé en quelque corps y demeure perpétuellement, s'il n'en est ôté par quelque autre cause, c'est-à-dire que *quod in vacuo semel incoepit moveri, semper et aequali celeritate movetur.* » En particulier, et la proposition est expressément formulée aux *Principes de Philosophie,* un corps en repos ne commencera jamais à se mouvoir de lui-même.

Or, comment pourrait-on adopter, ou seulement énoncer, une pareille loi si l'on tenait pour exacte la théorie cartésienne du mouvement, que Gamaches a exposée avec une si entière rigueur? Comment affirmer qu'un corps qui se trouve dans le vide demeure en repos ou se meut d'un mouvement rectiligne uniforme, puisqu'un choix convenable du lieu physique nous permet de lui attribuer indifféremment tous les mouvements qu'il nous plaira de concevoir? La loi de l'inertie ne peut être adoptée que par des physiciens résolus à rejeter la théorie cartésienne du lieu et du mouvement, et à recevoir une théorie toute différente.

La théorie cartésienne était une sorte de transposition de la théorie d'Aristote et d'Averroès ; celle que Newton lui substitue, celle au moyen de laquelle il expose la nouvelle Dynamique et la nouvelle Mécanique céleste, n'est autre que l'antique doctrine de Jean Philopon.

« L'espace absolu, dit-il (2), est, par nature, exempt de toute relation à quelque objet extérieur que ce soit ; il demeure toujours semblable à lui-même et immobile. L'espace relatif est une certaine mesure, une certaine dimension mobile de cet espace absolu ; il est défini d'une manière sensible au moyen

(1) Descartes *à Mersenne,* d'Amsterdam, le 13 novembre 1639 (*Œuvres de* Descartes, publiées par Adam et Tannery, *Correspondance,* t. I, art. XIV, p. 69). — Cf. Descartes, *Les principes de la Philosophie,* seconde partie, art. XXXVII.

(2) *Philosophiæ naturalis principia mathematica* auctore Isaaco Newton ; Definitiones, scholium.

de sa situation par rapport à certains corps ; on le prend habituellement pour l'espace immobile ; c'est ainsi qu'on détermine la mesure de l'espace souterrain, aérien ou céleste, au moyen de la situation par rapport à la Terre. L'espace absolu et l'espace relatif ont même figure et même grandeur, mais ils ne restent pas toujours numériquement identiques. Que la Terre, par exemple, se meuve ; l'espace relatif que notre air occupe, espace déterminé par comparaison à la Terre, demeurera sans cesse le même ; mais la partie de l'espace absolu par laquelle passe cet air changera d'un instant à l'autre. »

« Le lieu est la partie de l'espace que le corps occupe ; il est absolu ou relatif comme l'espace dont il fait partie... Le mouvement absolu est le transport d'un corps d'un lieu absolu en un autre lieu absolu ; le mouvement relatif est le passage d'un lieu relatif à un autre lieu relatif. »

Ce que Newton a écrit jusqu'ici n'exprime rien de plus que la doctrine de Jean Philopon. Voici maintenant qu'il aborde une question nouvelle et que nul, avant lui, ne s'était efforcé de résoudre.

L'espace absolu ne tombe pas sous les sens ; comment donc pourrons-nous reconnaître si un corps occupe toujours la même partie de cet espace, ou s'il en occupe une partie qui change d'instant en instant ? En d'autres termes, comment pourrons-nous discerner si ce corps est en repos absolu ou en mouvement absolu ? Et comment pourrons-nous décider que son mouvement absolu est tel mouvement et non point tel autre ?

« C'est chose fort difficile, dit Newton (1), de reconnaître le mouvement véritable de chaque corps et de le discerner de son mouvement apparent ; en effet, les diverses parties de cet espace immobile en lequel se produisent les mouvements véritables des corps, ne tombent pas sous les sens. La cause, cependant, n'est pas entièrement désespérée. On peut, pour la juger, tirer argument d'une part des mouvements apparents des divers corps, qui sont les différences des mouvements vrais, et d'autre part, des forces qui produisent les mouvements vrais ou qui sont produits par eux. »

(1) NEWTON, *loc. cit.*

Supposons, par exemple, que deux sphères, reliées l'une à l'autre par un fil, tournent d'un mouvement uniforme autour d'un axe perpendiculaire à ce fil ; le lien qui unit ces deux sphères éprouvera une tension d'autant plus grande que le mouvement de rotation sera plus rapide. Cette tension, engendrée par un mouvement absolu de rotation, n'existerait pas si la rotation des deux sphères était purement relative et si l'état absolu de ces corps était un état de repos.

Ainsi, pour reconnaître si le mouvement absolu d'un groupe de corps est bien tel mouvement que l'on a imaginé, on calculera d'abord les effets qu'un tel mouvement, s'il est absolu, doit produire dans ce groupe de corps ; puis, par les procédés divers dont dispose l'expérimentateur, on mesurera les actions qui s'y exercent en réalité et on examinera si elles concordent ou non avec celles dont on a prévu l'existence et la grandeur.

Cette méthode suppose évidemment que l'on possède une théorie mécanique propre à calculer les effets qui doivent se produire dans un système animé d'un mouvement donné et des instruments aptes à déceler et à étudier ces effets ; elle est donc subordonnée aux postulats dont découle cette théorie et aux hypothèses qui justifient l'emploi de ces instruments ; la confiance que l'on accorde à ces postulats et à ces hypothèses est la mesure de la certitude que l'on est en droit d'attribuer aux renseignements obtenus par cette méthode.

Cette méthode, dont la légitimité a pour unique fondement la certitude que l'on attribue à la Dynamique newtonienne, rencontre, dans les principes mêmes de cette Dynamique, une borne infranchissable qui en limite la portée. En vertu de ces principes, les actions mécaniques qui se manifestent au sein d'un système dont toutes les parties se transportent suivant une même direction invariable avec une même vitesse constante sont identiquement les mêmes que si ce système demeurait immobile ; il sera donc impossible de décider si le système est animé d'une translation uniforme ou s'il est en repos absolu. Plus généralement, les effets mécaniques ne changent nullement au sein d'un système si, au mouvement qui anime ce système, on substitue un second mouvement, obtenu en composant le premier avec une translation uniforme quelconque ; la

Mécanique de Newton ne permettra donc jamais de décider si le mouvement absolu du système est le premier mouvement ou le second.

Newton n'a pas eu occasion de formuler explicitement cette vérité ; elle intervient, cependant, en certaines des considérations qu'il développe et dont nous allons dire un mot.

Supposons qu'un système matériel soit formé de corps dont les diverses parties s'attirent ou se repoussent mutuellement suivant des lois quelconques, tandis qu'elles sont soustraites à toute action extérieure. Le centre de gravité d'un semblable système demeure immobile, ou bien il se meut d'un mouvement rectiligne et uniforme (1).

Mais ce centre de gravité est-il immobile ou se meut-il ? S'il se meut, dans quelle direction marche-t-il, et avec quelle vitesse ? Si nous ne pouvons comparer la position du système à aucun repère considéré comme fixe, il ne nous sera pas possible d'obtenir une réponse à ces questions en interrogeant la seule étude des actions mécaniques qui s'exercent au sein de ce système ; en effet, selon la Dynamique newtonienne, les lois de ces actions ne dépendent aucunement de la solution qu'il nous plairait de donner au problème posé.

Si donc nous négligeons les actions que les étoiles exercent sur les astres plus voisins de nous, nous pourrons affirmer que le centre de gravité du système solaire est ou bien un point immobile ou bien un point qui se meut en ligne droite avec une vitesse constante (2). Mais il n'existera aucune raison qui, entre ces deux propositions, nous impose tel choix plutôt que tel autre ; et si nous choisissons la seconde, nous n'aurons aucun moyen de la préciser davantage.

Newton choisit, cependant, et voici les motifs qui guident son choix :

Tous les physiciens, remarque-t-il (3), se sont accordés à affirmer que le centre du Monde était immobile. Ils se sont

(1) ISAAC NEWTON, *Philosophiæ naturalis principia mathematica :* Axiomata sive leges motus ; corollarium IV.

(2) ISAAC NEWTON, *Philosophiæ naturalis principia mathematica;* Liber tertius : De Mundi systemate, Propositiones ; propositio XI, theorema XI.

(3) ISAAC NEWTON, *loc. cit.*, propositio XII, theorema XII.

partagés lorsqu'il s'est agi de désigner ce centre ; les uns ont voulu que ce fût le centre de la Terre, les autres que ce fût le centre du Soleil. De ces suppositions contradictoires, ni l'une ni l'autre ne peut être adoptée ; ni le centre de la Terre, ni le centre du Soleil ne peut être tenu pour immobile par qui possède les véritables principes mathématiques de la Philosophie naturelle. Mais rien n'empêche de tenir pour vraie la proposition en laquelle concordaient tous les anciens physiciens et de formuler cette hypothèse (1) : Le Monde a un centre, et ce centre est immobile.

D'ailleurs, comme rien n'empêche d'admettre l'immobilité du centre de gravité du système solaire, Newton supposera, en effet, que ce point est le centre immobile de l'Univers (2).

Cette hypothèse lève l'indétermination que laissait subsister la Dynamique newtonienne en l'étude du mouvement absolu d'un corps ou d'un ensemble de corps.

La supposition que l'Univers admet un centre immobile complète l'analogie, déjà bien saisissante, entre la théorie enseignée par Newton au sujet du lieu et du mouvement et celle qu'avait professée Jean Philopon.

Cette théorie de Jean Philopon est celle qu'ont adoptée, d'une manière plus ou moins explicite, la plupart des grands mécaniciens de l'École newtonienne ; nul ne l'a formulée plus nettement que Léonhard Euler (3).

« L'inertie d'un corps, dit Euler (4), ne se règle point sur les corps voisins ; mais il est bien sûr qu'elle se règle sur l'idée du lieu, que les mathématiciens regardent comme réelle et les métaphysiciens comme imaginaire. »

Selon la Mécanique, un corps qui se trouve en repos à un certain moment et qu'aucune force ne sollicite demeure indéfiniment au même lieu. « On ne saurait dire que ce principe de Mécanique ne soit fondé que sur une chose qui ne subsiste que dans notre imagination ; et de là il faut conclure absolu-

(1) Isaac Newton, *loc. cit.*, hypothesis I.

(2) Isaac Newton, *loc. cit.*, propositio XI, theorema XI.

(3) Euler, *Réflexions sur l'espace et le temps* (*Histoire de l'Académie royale des Sciences et Belles-lettres de Berlin :* tome IV, 1750, pp. 324-333).

(4) Euler, *loc. cit.*, pp. 328-330.

ment que l'idée mathématique du lieu n'est pas imaginaire, mais qu'il y a quelque chose de réel au monde qui réponde à cette idée. Il y a donc au monde, outre les corps qui le constituent, quelque réalité que nous nous représentons par l'idée du lieu... »

« La réalité de l'espace se trouvera encore établie par l'autre principe de la Mécanique, qui renferme la conservation du mouvement uniforme selon la même direction. Car si l'espace et le lieu n'étaient que le rapport des corps coexistans, qu'est-ce que ce serait que la même direction ? On sera bien embarrassé d'en donner une idée par la seule relation mutuelle des corps coexistans, sans y faire entrer celle de l'espace immobile. Car de quelque manière que les corps se meuvent et changent de situation entre eux, cela n'empêche pas qu'on conserve une idée assez claire d'une direction fixe que les corps tâchent de suivre dans leur mouvement, malgré tous les changements que les autres corps subissent. D'où il est évident que l'identité de direction, qui est une circonstance fort essentielle dans les principes généraux du mouvement, ne saurait absolument être expliquée par la relation des corps coexistans. Donc, il faut qu'il y ait encore quelque autre chose de réel, outre les corps, à laquelle se rapporte l'idée d'une même direction ; et il n'y a aucun doute que ce ne soit l'espace, dont nous venons d'établir la réalité (1). »

Malgré la grande autorité de Newton et d'Euler, bien des esprits ne pouvaient souscrire à la théorie de Jean Philopon ; il leur répugnait d'attribuer une réalité à cet espace immobile qui, cependant, n'était pas un corps ; alors, à l'exemple d'Averroès, ils cherchaient dans la nature un corps concret absolument immobile, auquel on pût rapporter les mouvements de tous les autres corps ; avec Copernic, ils demandaient à l'ensemble des étoiles de leur fournir ce repère fixe.

Déjà Euler s'élevait (2) contre cette manière de définir le lieu : « S'ils disaient que c'était par rapport aux étoiles fixes

(1) La pensée d'Euler est moins nette et plus incertaine en sa *Theoria motus corporum solidorum seu rigidorum*, 1765. Voir, à ce sujet : HEINRICH STREINTZ, *Die physikalischen Grundlagen der Mechanik*, Leipzig, 1883 ; pp. 40-51.

(2) EULER, *Réflexions sur l'espace et le temps*. p. 328.

qu'il fallait expliquer le principe de l'inertie, il serait bien difficile de les réfuter... Mais... ce serait une proposition bien étrange et contraire à quantité d'autres dogmes de la Métaphysique, de dire que les étoiles fixes dirigent les corps dans leur inertie. »

Cette proposition qu'Euler déclare « bien étrange et contraire à quantité d'autres dogmes de la Métaphysique » a cependant été formulée, de nos jours, par M. Ernst Mach. « Quelle est, dit-il (1), l'influence que chaque masse exerce, en la loi d'inertie, sur la direction et la vitesse du mobile ? Nos expériences ne nous fournissent aucune réponse à cette question. Nous savons seulement qu'en ce qui concerne cette influence, les masses les plus rapprochées sont négligeables en comparaison des masses éloignées. Nous pourrions rendre entièrement compte de tous les faits qui nous sont connus en faisant l'hypothèse simple que les divers corps exercent cette action avec une intensité proportionnelle à leur masse et indépendante de leur distance, ou bien proportionnelle à leur distance. Nous pourrions encore adopter cette autre formule : Aussitôt que des corps sont assez éloignés les uns des autres pour ne plus exercer d'influence appréciable sur leurs accélérations respectives, leurs distances mutuelles varient de manière à garder un rapport invariable. »

Cette curieuse hypothèse formulée par M. Ernst Mach ne résout pas le problème du lieu et du mouvement absolu ; elle parle de vitesses et d'accélérations ; elle nous oblige donc à nous demander quel est le terme, immobile par définition, auquel ces mouvements sont rapportés.

Dire que ce repère fixe, que ce lieu de tous les corps est constitué par l'ensemble des étoiles, cela se pouvait faire à l'époque de Copernic, alors que l'on regardait les étoiles comme formant un système de figure invariable, une configuration solide. Du jour où l'on abandonnait cette hypothèse, on n'avait plus le droit de prendre pour lieu immobile le groupement des étoiles, dont la forme était susceptible de varier incessamment.

(1) Ernst Mach, *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit* ; Prag. 1872, p. 50.

Or, dès 1718, Bradley montrait que les changements de position des étoiles que l'on avait appelées fixes étaient accessibles à nos moyens d'observation ; et avant que ces mouvements propres des étoiles eussent pu être constatés, la théorie de la gravité universelle avait affirmé leur réalité. Perceptibles ou non, ces mouvements privent le système des étoiles de l'absolue rigidité : selon la remarque déjà faite par Gamaches, prendre ce système comme lieu physique des corps, comme masse absolument fixe par définition, ce serait commettre une absurdité.

Pour fuir cette absurdité, les physiciens qui réclament, comme Averroès, un corps concret capable de servir de terme de comparaison absolument fixe, ne chercheront plus ce terme dans le système des étoiles fixes ; d'ailleurs, aucun des corps qui tombent sous nos sens n'est, plus que le système des étoiles fixes, absolument invariable de forme ; il leur faudra donc admettre que le corps rigoureusement indéformable qu'ils conviendront de traiter en repère rigoureusement fixe, est un corps inaccessible à l'observation directe, dont l'existence ne se constate pas mais se conclut, car, sans elle, on ne pourrait constituer la théorie du lieu et du mouvement ; ils reprendront un raisonnement tout semblable à celui par lequel un Pierre d'Ailly prouvait l'existence d'un Empyrée rigide et immobile.

Dans les temps modernes, nul n'a suivi cette méthode avec plus de rigueur, nul n'en a donné un exposé plus clair et plus précis que M. Carl Neumann (1).

« Cette proposition de Galilée, dit M. Carl Neumann (2) : Un point matériel abandonné à lui-même se meut en ligne droite, nous apparaît comme un théorème dénué de contenu, comme un théorème qui reste en l'air et qui, pour devenir intelligible, requiert un certain fondement. Il faut qu'en l'Univers un corps particulier nous soit donné, qui puisse servir de base à notre jugement, qui soit l'objet par rapport auquel tous les

(1) C. NEUMANN, *Ueber die Principien der Galilei-Newton'schen Theorie*, Academische Antrittsvorlesung gehalten in der Aula der Universität Lepzig am 3 November 1869 ; Leipzig, 1870.

(2) C. NEUMANN, *loc. cit.*, pp. 14-21.

mouvements doivent être évalués... Nous reconnaissons aisément que tous les mouvements qui se produisent dans l'Univers, et même que tous les mouvements concevables, doivent être rapportés à *un seul et même* corps. Où ce corps se trouve-t-il? Quelles raisons avons-nous d'attribuer à un corps particulier un rôle à ce point extraordinaire et dominateur? Ce sont questions qui, jusqu'ici, n'ont reçu aucune réponse.

« Nous devons donc, à titre de premier principe de la théorie de Galilée et de Newton, formuler cette proposition : En une région inconnue de l'Univers, il existe un corps également inconnu, qui est un corps absolument rigide, un corps dont la figure et les dimensions demeurent invariables au cours du temps.

« Qu'il me soit permis, en vue de la brièveté du discours, de nommer ce corps le *corps Alpha*. Il sera désormais admis que lorsqu'on parle du mouvement d'un point, on n'entend pas parler de son changement de position par rapport à la Terre ou par rapport au Soleil, mais de son changement de position par rapport au corps Alpha.

« Considéré à ce point de vue, la loi de Galilée devient clairement intelligible ; elle se présente à nous comme un second principe qui consiste en ceci : Un point matériel abandonné à lui-même se meut en ligne droite, c'est-à-dire qu'il décrit une trajectoire qui est rectiligne par rapport au corps Alpha...

« En règle générale, on a grand soin d'ignorer ce corps Alpha. On parle d'espace *absolu*, de mouvement *absolu ;* mais on ne saurait voir en ces expressions que d'autres mots qui expriment la même chose. En effet le caractère, l'essence propre du mouvement absolu consiste — personne n'oserait le contester — en ceci : Tous les changements de position doivent être rapportés à un seul et même objet ; cet objet est un objet doué d'étendue et invariable, qui ne peut, d'ailleurs, être le sujet d'aucune description plus détaillée. C'est précisément cet objet que j'ai désigné comme un corps solide inconnu et que j'ai nommé le corps Alpha.

« Ici se pose à nous une nouvelle question : Ce corps est-il doué d'une existence réelle et concrète, analogue à l'existence de la Terre, du Soleil et des autres corps célestes ? A cette

question, nous pourrions, me semble-t-il, répondre en ces termes : L'existence du corps Alpha peut faire l'objet d'une supposition aussi légitime, aussi certaine que l'hypothèse de l'existence de l'éther lumineux ou du fluide électrique. »

Alors même qu'ils souscriraient tous à cette formule de M. Carl Neumann, les physiciens ne seraient pas tous d'accord au sujet de la nature et du degré d'existence qu'il convient d'attribuer au corps Alpha ; tous ceux, en effet, qui font reposer l'Optique sur cette hypothèse : Il existe un éther lumineux, n'entendent pas dans le même sens la proposition qu'ils formulent cependant dans les mêmes termes.

Pour les uns, les hypothèses de la Physique consistent à supposer que certains corps existent effectivement ou possèdent effectivement telle ou telle propriété. Pour ces physiciens, formuler cette hypothèse : Il existe un éther lumineux, c'est supposer qu'il se trouve réellement dans le Monde un corps dont les qualités sont, au moins approximativement, celles que l'on attribue à l'éther ; si l'on pouvait démontrer qu'un tel corps n'a pas d'existence concrète, ces physiciens tiendraient pour fausse l'hypothèse de l'éther ; alors cette hypothèse devrait être abandonnée et l'Optique fondée sur d'autres suppositions.

Pour les physiciens qui attribuent une telle portée aux hypothèses de la Physique théorique, supposer que l'existence du corps Alpha est de même nature que l'existence de l'éther lumineux, c'est attribuer au corps Alpha une existence réelle et concrète, hors de notre entendement, dans l'Univers extérieur à nous.

Ces physiciens-là pourront se demander où est le corps Alpha et quelle en est la nature. De ce nombre, par exemple, sont ceux qui décrivent le corps Alpha comme un corps fixe, répandu dans tout l'espace et compénétré sans résistance par les corps mobiles qui tombent sous nos sens. Ces physiciens unissent, pour ainsi parler, la théorie du lieu proposée par Averroès à celle qu'ont soutenue Jean Philopon, Newton et Euler, et de cette synthèse ils composent une doctrine qui rappelle de très près celle de Proclus.

A côté des physiciens dont nous venons de parler, il en est qui, lorsqu'ils formulent une hypothèse physique, n'entendent pas poser, dans le monde extérieur, une réalité concrète. Pour

ceux-ci, une théorie physique n'est qu'un système de propositions abstraites destinées à résumer et à classer les lois expérimentales. Les hypothèses qu'ils énoncent ont seulement pour but de définir les notions qui serviront à construire un tel système. L'éther lumineux n'est pas pour eux un corps impalpable, inaccessible aux sens, mais existant vraiment dans le Monde extérieur ; c'est une pure conception de l'esprit, un agencement de notions mathématiques dont l'ensemble sert à relier entre elles, à ordonner harmonieusement les nombreuses lois de l'Optique.

Si un physicien de cette école déclare qu'il attribue au corps Alpha une existence de même nature qu'à l'éther lumineux, il n'en faudra pas conclure qu'il regarde le corps Alpha comme aussi réel, aussi objectif que le sont le Soleil, la Terre et la Lune. Il voudra dire seulement, en effet, que le corps Alpha est un concept mathématique, un solide géométriquement défini dont il a besoin pour construire en son esprit sa théorie mécanique. Pour lui, donc, le corps Alpha, le repère fixe auquel sont rapportés tous les mouvements absolus n'est pas, comme pour les Averroïstes, un corps doué d'existence réelle et objective ; c'est une simple conception abstraite ; et l'opinion de ce physicien vient rejoindre celle de Damascius et de Simplicius, celle aussi de Guillaume d'Occam, de Walter Burley, de Gaétan de Tiène, des Terminalistes parisiens du Moyen-Age.

Or, M. Carl Neumann appartient à cette École de physiciens pour lesquels les hypothèses de la Physique théorique ne posent pas dans le monde extérieur des réalités concrètes ; il l'a affirmé avec une grande netteté dans l'écrit que nous étudions ; il y a fait sienne la proposition célèbre mise par Osiander en tête de l'œuvre de Copernic : « *Neque enim necesse est* « *hypotheses esse veras, imo ne verisimiles quidem, sed sufficit* « *hoc unum si calculum observationibus congruentem exhi-* « *beant.* Les hypothèses de la Physique n'ont aucun besoin « d'être vraies, ni même vraisemblables ; il suffit que le calcul « en tire des conséquences qui s'accordent avec les observa- « tions (1). »

En assimilant donc l'existence du corps Alpha à celle de

1. Carl Neumann, *loc. cit.*, p. 9.

l'éther lumineux ou du fluide électrique, M. Carl Neumann n'entend nullement attribuer à ce corps une existence objective et concrète ; l'existence qu'il entend lui attribuer est purement conceptuelle ; il n'y voit rien d'autre qu'une notion abstraite nécessaire pour la construction d'une Mécanique rationnelle dont les corollaires devront s'accorder avec les lois des mouvements réellement observés.

M. Carl Neumann s'explique d'ailleurs à ce sujet avec la clarté et la précision qui lui sont habituelles :

« Lorsque, dit il [1], une recherche de Mathématiques pures comporte la considération simultanée de plusieurs variables, et que l'on veut présenter à l'intuition les relations mutuelles de ces variables de telle sorte qu'elle en ait une vue d'ensemble, il est souvent commode et parfois nécessaire d'introduire une variable auxiliaire, et de faire connaître la relation qui unit chacune des variables primitives à cette variable auxiliaire. Quelque chose d'analogue se manifeste dans les théories physiques. Afin d'acquérir une vue d'ensemble de la dépendance qui existe entre des phénomènes simultanés, il est souvent utile d'introduire un phénomène purement conçu, une substance purement idéale, qui joue, en quelque sorte, le rôle de principe auxiliaire ; c'est, pour ainsi dire, un point central, d'où l'on peut rayonner, en différentes directions, vers les divers phénomènes que l'on veut considérer. La liaison de ces phénomènes les uns avec les autres se trouve alors constituée par le lien qui unit chacun d'eux au point central. C'est un rôle de ce genre que jouent l'éther lumineux dans la théorie des phénomènes optiques et le fluide électrique dans la théorie des phénomènes de l'électricité ; c'est aussi un rôle analogue que joue le corps Alpha dans la théorie générale du mouvement. »

Selon cette manière de voir, il n'y a plus lieu de se demander de quelle nature est le corps Alpha, en quelle partie du Monde il se trouve logé, quelle en est la grandeur et la figure. Ce corps est un pur concept géométrique, un simple trièdre de référence. La Mécanique rationnelle, la Mécanique céleste ou physique développeront des théories où figureront des mouve-

1. CARL NEUMANN, *loc. cit.*, p. 21.

ments qu'elles nommeront absolus et qui seront les mouvements rapportés à ce trièdre ; mais seuls, les corollaires de ces théories qui ont trait aux mouvements relatifs des divers corps de l'Univers pourront être comparés aux faits observés et devront s'accorder avec eux. On peut donc, suivant la pensée de M. Carl Neumann, dire que le repère absolument fixe, que le corps Alpha est un trièdre de référence conçu de telle sorte que les conséquences déduites de la Mécanique de Galilée et de Newton s'accordent avec les mouvements relatifs observables en toutes les circonstances où elles leur peuvent être comparées. On peut dire encore que ce trièdre est choisi de telle manière que les lois expérimentales du mouvement soient représentées par la Mécanique théorique le plus simplement et le plus exactement qu'il se peut faire. C'est bien la définition à laquelle se sont arrêtés plusieurs des mécaniciens modernes qui ont médité la théorie du mouvement absolu et du mouvement relatif.

Dès 1852, F. Reech écrivait (1) : « De fait, tous les mouvements qu'il nous est donné de connaître doivent être considérés comme n'étant que des mouvements relatifs, et il nous appartiendra seulement, par la suite, de choisir, parmi le nombre infini d'axes rectangulaires auxquels nous voudrons rapporter le mouvement d'un système, ceux de ces axes qui nous conduiront aux relations mécaniques les plus simples. »

En 1892, nous écrivions (2) :

« L'expérience nous permet de constater si deux parties de la matière se sont déplacées l'une par rapport à l'autre, en sorte que la notion de *mouvement relatif* est une notion expérimentale ; c'est de cette notion que traite la Cinématique.

« Mais cette notion est insuffisante pour l'objet que nous nous proposons de traiter. Les hypothèses que nous aurons à énoncer, les lois que nous aurons à formuler, ne feront pas intervenir seulement les mouvements relatifs des différentes

(1) F. Reech, *Cours de Mécanique d'après la nature généralement flexible et élastique des corps*, Paris, Carilian-Gœury et Vor Dalmont, 1852. Introduction, p. 5.

(2) P. Duhem, *Commentaire aux principes de la Thermodynamique* : première partie, le principe de la conservation de l'énergie. *Journal de Mathématiques pures et appliquées*, 4e série, t. VIII, pp. 270-271 ; 1892.

parties de la matière les unes par rapport aux autres. Elles feront intervenir les mouvements des différentes parties de la matière par rapport à un certain trièdre de référence idéal, que l'on suppose tracé quelque part. Il arrivera souvent que des propositions qui concernent les mouvements relatifs à ce trièdre de référence particulier, et que nous regardons comme exactes, deviendraient manifestement fausses si l'on y supposait les mouvements rapportés à un autre trièdre de référence, animé par rapport au premier d'un mouvement quelconque.

« Nous donnerons à ce trièdre particulier, auquel seront rapportés tous les mouvements dont nous parlerons, le nom de *trièdre absolument fixe ;* un mouvement rapporté à ce trièdre particulier prendra le nom de *mouvement absolu...* »

« Nous ne pouvons pas juger d'une manière indiscutable si un trièdre donné est ou n'est pas absolument fixe ; tout jugement à cet égard est subordonné à la croyance en la légitimité de quelque hypothèse. Si nous regardons comme exacte une certaine hypothèse où intervient la considération des mouvements absolus, et si cette hypothèse, appliquée aux mouvements relatifs à un certain trièdre, conduit à des résultats inexacts, nous déclarerons que ce trièdre n'est pas absolument fixe. Mais cette conclusion n'est forcée qu'autant que nous tenons à conserver l'hypothèse qui nous a servi de critérium ; nous serions en droit de regarder comme fixe le trièdre dont il s'agit, si nous consentions à rejeter l'hypothèse. »

En 1895, M. Paul Painlevé déclarait ceci (1) : « Nous convenons d'appeler *axes absolus* tout système d'axes qui satisfait aux conditions suivantes... » Il énonçait alors la loi de l'inertie et la loi de l'égalité entre l'action et la réaction, puis ajoutait : « Nous admettons comme démontrée par l'expérience l'existence d'axes absolus. »

Enfin, au sujet de ces axes coordonnés dont la Mécanique rationnelle suppose l'adoption, M. Jules Andrade s'est exprimé (2) à peu près dans les mêmes termes que M. Paul Painlevé.

(1) P. PAINLEVÉ, *Leçons sur l'intégration des équations différentielles de la Mécanique rationnelle*. Paris, 1895 ; pp. 1-2.

(2) JULES ANDRADE, *Leçons de Mécanique physique*. Paris, 1898, p. 95.

Nous avons signalé l'analogie qui existe entre la théorie du corps Alpha, proposée par M. Carl Neumann, et les théories du lieu exposées, à l'époque hellénique, par Damascius et par Simplicius, puis, en notre Moyen-Age occidental, par Occam et les Terminalistes. Il nous reste à comparer ces diverses théories à la doctrine de Kant.

Sous ce titre : *Premiers principes métaphysiques de la Science de la Nature (Metaphysische Anfangsgründe der Phänomenologie),* Kant a publié, en 1786, un écrit consacré à l'examen des fondements de la Mécanique (1).

L'impression que l'on ressent à la lecture de cet écrit est étrange et pénible ; il semble que le Philosophe de Kœnigsberg entrevoie de belles et importantes vérités ; mais il les entrevoit au travers d'un épais brouillard qui ne lui en laisse apprécier nettement ni la distance, ni les contours ; aussi ne parvient-il à les saisir qu'à l'aide de tâtonnements incertains et maladroits.

Nous allons essayer de définir ici ce qui nous paraît être la pensée maîtresse de Kant ; nous souhaitons que nos efforts pour la rendre claire ne lui aient pas fait subir de trop profondes et trop essentielles modifications.

Tout mouvement observable est essentiellement relatif ; Kant se prononce tout d'abord, en faveur de cette proposition, avec une assurance comparable à celle de Descartes ou de Gamaches :

« Tout mouvement, dit-il (2), en tant qu'il est l'objet d'une expérience possible, peut à volonté être considéré soit comme le mouvement d'un corps dans un espace en repos, soit au contraire comme un mouvement de l'espace dans le sens opposé et avec une égale vitesse, le corps étant en repos... Pour que le mouvement d'un corps devienne objet d'expérience, il faut que non seulement le corps, mais encore l'espace où il se meut, soient objets de l'expérience externe, c'est-à-dire matériels.

1. *Premiers principes métaphysiques de la Science de la Nature*, par Emmanuel Kant, traduits pour la première fois en français, et accompagnés d'une introduction sur la Philosophie de la Nature dans Kant, par Ch. Andler et Ed. Chavannes. Paris, Alcan, 1891.

2. Kant, *Op. cit.*, chap. I ; trad. Andler et Chavannes, pp. 21-22.

Ainsi, un mouvement absolu, c'est-à-dire se rapportant à un espace non matériel, n'est point susceptible d'être soumis à l'expérience et, pour nous, est un néant (quand bien même on voudrait accorder que l'espace absolu est, en soi, quelque chose)... Lorsqu'il s'agit d'un espace empirique donné, quelque grand qu'il soit d'ailleurs, comme il est tout à fait impossible de décider s'il est en mouvement ou non par rapport à une capacité plus grande encore qui la contiendrait, il doit donc être entièrement indifférent à l'égard de l'expérience et de ses conséquences, que je veuille considérer un corps comme en mouvement, ou bien, au contraire, le corps comme en repos et l'espace comme mû avec une vitesse égale dans la direction opposée. Bien plus, comme l'espace absolu est un néant pour toute expérience possible, ce sont aussi des concepts identiques que de dire : un corps se meut par rapport à tel espace donné dans telle direction et avec telle vitesse — ou bien de penser le corps comme en repos, et d'attribuer à l'espace toutes ces qualités, mais dans la direction opposée. Car tout concept dont la différence avec un autre concept ne peut être montrée par aucun exemple est identique à ce dernier ; il n'en diffère que par la liaison qu'il nous plaît de lui donner dans l'entendement.

« Aussi ne sommes-nous point en état d'assigner pour quelque expérience que ce soit un point fixe par rapport auquel on déterminerait ce qui devrait s'appeler mouvement et repos absolus ; en effet, tout ce qui nous est donné dans l'expérience est matériel et, dès lors, mobile, et peut être même (puisque nous ne connaissons dans l'espace aucune limite extrême de l'expérience possible) mû réellement, sans que nous puissions en aucune manière percevoir ce mouvement. Maintenant, dans ce mouvement d'un corps à travers l'espace empirique, je puis attribuer au corps une partie de la vitesse donnée, et l'autre partie à l'espace, mais dans la direction contraire ; toute expérience possible sera, en ce qui concerne les conséquences qui résulteront de la composition de ces deux mouvements, entièrement identique à une expérience où je penserais le corps animé de la vitesse totale comme étant seul en mouvement, ou bien à celle où je penserais le corps comme en repos, mais

l'espace comme mû avec la même vitesse dans la direction opposée. »

Nous trouvons en ce fragment une condamnation rigoureuse de l'hypothèse d'un espace absolu, réel bien qu'immatériel, hypothèse formulée par Newton et par Euler ; nous y trouvons aussi une affirmation de la théorie cartésienne, selon laquelle tout mouvement concevable est un mouvement relatif, et cette affirmation est aussi catégorique, sinon aussi claire, que celle de Gamaches.

Mais nous n'avons pas ici l'expression complète de la pensée de Kant ; ce qu'il vient de formuler, il ne le regarde pas comme vrai absolument ; il le regarde seulement comme vrai au point de vue de cette partie de la Science qu'il nomme *Phoronomie*, que nous nommons aujourd'hui *Cinématique* et, qu'il définit (1) « non comme une théorie pure du mouvement, mais comme une pure Mathématique du mouvement, dans laquelle la matière est conçue sans aucune autre propriété que la mobilité ».

Lors donc que Kant a déclaré que certains mouvements étaient indiscernables les uns des autres par quelque expérience que ce soit, il sous-entendait un qualificatif attribué à ce mot : expérience ; il voulait parler d'expérience purement phoronomique ; la proposition qu'il regardait alors comme vraie, il la tiendrait pour fausse, au contraire, si on la voulait entendre d'une expérience de Mécanique, où « l'on considère la force qu'a une matière en mouvement de communiquer ce mouvement à une autre matière (2) ».

Lorsqu'on se place au point de vue de la Mécanique, il n'est pas vrai de dire que l'on aboutira absolument aux mêmes conséquences expérimentales, soit que l'on regarde un corps comme mû au sein d'un espace immobile, soit que l'on regarde ce corps comme immobile et l'espace comme mû avec la même vitesse en sens contraire : « Pour le mouvement circulaire (3), il n'est pas de tous points indifférent de considérer le corps (par exemple la Terre dans sa révolution diurne) comme en mouvement, et l'espace environnant (c'est-à-dire le Ciel étoilé)

(1) Kant, *loc. cit.*, p. 29.
(2) Kant, *loc. cit.*, p. 69.
(3) Kant, *loc. cit.*, p. 22.

comme immobile, ou de regarder l'espace comme mû et le corps comme immobile. »

« Tout corps animé d'un mouvement circulaire (1) manifeste par son mouvement une force motrice. Or, le mouvement de l'espace diffère du mouvement du corps en ce qu'il est purement *phoronomique* et n'a point de force motrice. Par suite, le jugement par lequel on affirme que c'est le corps ou que c'est l'espace qui se meut dans une direction opposée est un jugement *disjonctif* ; un membre étant posé, à savoir le mouvement du corps, l'autre membre, à savoir le mouvement de l'espace, est exclu. Donc, le mouvement circulaire d'un corps se distingue du mouvement de l'espace en ce qu'il est mouvement *réel* ; par conséquent, le mouvement de l'espace... n'est qu'une pure apparence. »

« ... D'ailleurs, on peut revoir à ce sujet la fin du scolie de Newton sur des définitions qu'il a mises en tête de ses *Philosophiæ naturalis principia mathematica* ; il y est montré que le mouvement circulaire de deux corps autour d'un centre commun (par suite aussi la rotation de la Terre sur son axe) même dans l'espace vide, c'est-à-dire sans que l'expérience fournisse aucune comparaison possible *avec l'espace externe*, peut être néanmoins connu par l'expérience ; que, dès lors, un mouvement, qui est un changement de rapports externes dans l'espace, peut être donné empiriquement, quoique cet espace ne soit pas lui-même empiriquement donné et ne soit point objet d'expérience. Or, c'est là un paradoxe qui mérite d'être expliqué. »

L'explication est simple. L'expérience par laquelle on peut constater qu'un certain ensemble matériel est animé d'un réel mouvement de rotation, et cela sans avoir recours à aucun repère extérieur, consiste précisément à observer certains mouvements relatifs qui se produisent au sein de cet ensemble et qui ne s'y produiraient pas si son mouvement de rotation était seulement apparent. « Ce mouvement (2), bien qu'il ne soit pas un changement de rapport avec l'espace empirique, n'est pas un mouvement absolu. Il est un changement continu

(1) KANT, *loc. cit.*, pp. 88-89.

(2) KANT, *loc. cit.*, p. 93.

des relations des matières entre elles, mais représenté dans l'espace absolu ; il est donc en réalité un mouvement relatif, et c'est même pour cela qu'il est un mouvement vrai. »

Un mouvement vrai d'un corps ou d'un ensemble de corps est donc un mouvement qui se traduit par certaines relations entre les diverses parties du système, attractions ou répulsions mutuelles, pressions ou tractions des unes sur les autres, déplacements mutuels, etc. Un tel mouvement pourrait exister lors même qu'il n'existerait absolument aucun corps extérieur auquel on pût comparer ce système. On imaginerait un tel mouvement « si l'on voulait représenter l'Univers comme tournant autour de son axe (1) ; ce mouvement demeure donc toujours intelligible ; mais autant qu'on peut s'en rendre compte, on ne saurait concevoir l'avantage qu'il y aurait à l'admettre ».

Selon la Mécanique newtonienne, un mouvement de translation uniforme imposé à un système n'y engendre aucune relation dynamique qui n'y subsiste également si l'on regarde ce mouvement comme apparent ; un tel mouvement ne peut donc être observable que s'il existe en dehors du système certains corps étrangers capables de servir de termes de comparaison et par rapport auxquels ce mouvement se comporte comme un mouvement relatif ; si ces termes de comparaison n'existent pas, cas auquel le mouvement dont il s'agit serait vraiment absolu, ce mouvement se trouverait soustrait à toute constatation expérimentale concevable ; il serait inexistant.

« Ainsi il n'y aurait d'absolu (2) que le mouvement dont serait doué un corps qui n'aurait de relation avec aucune autre matière quelconque. Seul le mouvement rectiligne de l'*Univers entier*, c'est-à-dire du système de toute la matière, serait un mouvement de ce genre. Car si en dehors d'une matière il y en avait une autre encore, même séparée d'elle par l'espace vide, le mouvement serait déjà relatif. C'est pourquoi toute démonstration d'une loi du mouvement qui aboutit à dire que la propo-

(1) Kant, *loc. cit.*, p. 94.
(2) Kant, *loc. cit.*, p. 94.

sition contraire aurait pour conséquence un mouvement rectiligne de l'Univers, est une démonstration apodictique de la vérité de cette loi, car il résulterait de la proposition contraire un mouvement absolu qui est tout à fait impossible. »

Les mouvements que nous disons vrais ne peuvent donc être constatés qu'en tant que causes de mouvements relatifs ; mais, d'autre part, nous ne pouvons les représenter à notre raison que sous la forme de mouvements absolus produits dans l'espace absolu. L'espace absolu s'offre donc comme le fondement nécessaire de notre théorie du mouvement.

« Mais comment arrivons-nous (1) à ce concept étrange et sur quoi repose la nécessité de l'employer ?

« Il ne peut pas être un objet d'expérience ; car l'espace sans matière n'est pas un objet de perception, et cependant il est un concept nécessaire de la raison. Il n'est donc rien de plus qu'une simple *idée*. Car pour que le mouvement puisse être donné, ne fût-ce que comme phénomène, il faut une représentation empirique d'un espace à l'égard duquel le mobile puisse changer son rapport. Mais un espace qui doit être perçu sera nécessairement matériel et par suite mobile lui-même, conformément au concept d'une matière en général. Or, pour le concevoir comme en mouvement, il suffit de le concevoir comme contenu dans un espace de plus grande capacité et de considérer ce dernier comme immobile. Mais on peut refaire cette opération pour celui-ci, à l'aide d'un espace encore plus étendu, et aller ainsi à l'infini sans arriver jamais par l'expérience à un espace immobile (ou immatériel), au point de vue duquel on pourrait attribuer à une matière quelconque le repos ou le mouvement absolu. Au contraire, la notion qu'on a de ces déterminations devra être modifiée incessamment, suivant que l'on considérera le mobile dans son rapport avec l'un ou avec l'autre de ces espaces. Puis donc que la condition sous laquelle une chose est regardée comme en repos ou en mouvement est soumise elle-même à d'autres conditions à l'infini dans l'espace relatif,... il faut concevoir un espace dans lequel l'espace relatif lui-même puisse être considéré comme en mouvement, mais

(1) KANT, *op. cit.*, pp. 90-91.

dont la détermination ne dépende elle-même d'aucun espace empirique, et qui, par conséquent, ne soit pas derechef conditionné ; il faut, en d'autres termes, un espace absolu, auquel puissent être rapportés tous les mouvements relatifs ; tout ce qui est empirique doit pouvoir s'y mouvoir, précisément afin qu'en lui tout mouvement des choses matérielles passe pour relatif, pour alternatif et réciproque entre ces choses, et sans jamais passer pour un mouvement ou un repos absolu ; car un des corps étant considéré comme en mouvement, celui par rapport auquel il se meut est de toute façon représenté comme immobile. L'espace absolu est donc nécessaire non comme le concept d'un objet réel, mais comme une idée qui doit servir de règle pour considérer en lui tout mouvement comme simplement relatif ; donc, tout mouvement et tout repos doivent être ramenés à l'espace absolu, si l'on veut transformer leur phénomène en un concept expérimental déterminé (qui unit tous les phénomènes). »

Sous la complication et l'enveloppement des formules, il semble que la pensée profonde de Kant au sujet de l'espace absolu se laisse cependant saisir ; le rôle que le Philosophe de Kœnigsberg attribue à cet espace absolu ne nous paraît guère différer de celui que M. Carl Neumann devait attribuer plus tard, mais en termes autrement clairs et précis, au corps Alpha; l'espace absolu de Kant, comme le corps Alpha de M. Neumann, est un pur concept, un terme de comparaison privé de toute réalité concrète, auquel sont rapportés tous les mouvements ; il est, au fond, identique au corps fixe purement imaginaire considéré par Simplicius, puis par Occam et par les Terminalistes.

La pensée de Kant présente d'ailleurs, avec celle des Terminalistes, une assez étroite analogie : elle admet, en effet, qu'il y a des mouvements vrais, qui ne supposent aucun corps de comparaison hors du système en mouvement, et qui consistent en certains rapports, en certaines relations des parties du système les unes à l'égard des autres. N'est-ce pas l'opinion que nous avons lue dans les écrits de maître Albert de Saxe ?

Nous ne pouvons quitter la théorie de Kant sans dire un mot d'une doctrine qui paraît inspirée à la fois de cette théorie

et de la théorie de M. Carl Neumann ; nous voulons parler de la doctrine exposée par M. Heinrich Streintz (1).

Le point de départ du système adopté par M. Streintz est la proposition sur laquelle Kant a si fortement insisté : Le mouvement de rotation est un mouvement vrai ; en effet, lorsqu'un corps est animé d'un mouvement de rotation, nous pouvons le constater expérimentalement, sans avoir besoin de recourir à la comparaison avec un terme, supposé fixe, extérieur à ce corps. Ce principe admis, supposons que nous ayons, par l'expérience, reconnu qu'un certain corps est exempt de tout mouvement de rotation ; nommons ce corps un *corps fondamental ;* à un système d'axes liés à ce corps, donnons le nom d'*axes de coordonnées fondamentaux ;* nous pourrons alors établir expérimentalement la loi suivante, qui sera la loi de l'inertie : Par rapport à un système d'axes fondamentaux, un point matériel soustrait à toute action extérieure décrit un mouvement rectiligne et uniforme.

Par ce détour, il semble que l'on soit parvenu à construire la Mécanique de telle sorte que ses premiers principes soient des lois expérimentales généralisées par induction.

En acceptant cette conclusion, on se tromperait gravement, croyons-nous ; on parcourrait un cercle vicieux, en se laissant duper par le double sens que peuvent prendre ces mots : démontrer par l'expérience.

Qu'entend-on en disant que l'on peut prouver expérimentalement la vérité de cette proposition : Tel corps, considéré isolément, et abstraction faite de tout repère fixe auquel on puisse le rapporter, n'est animé d'aucun mouvement de rotation ? Veut-on parler de l'expérience telle que la peut pratiquer notre faculté de percevoir à l'aide des cinq sens dont elle dispose, sans s'aider d'aucune théorie mécanique, en fonctionnant comme elle fonctionne chez un ignorant ? Dans ce cas, l'expérience ne saurait nous apprendre si le corps considéré tourne ou ne tourne pas. Pour que notre perception, simple et immédiate, puisse nous donner un tel renseignement, il lui faut

(1) HEINRICH STREINTZ, *Die physikalischen Grundlagen der Mechanik* : Leipzig, pp. 18-27.

absolument posséder un terme réputé fixe auquel elle puisse comparer le corps dont on veut savoir s'il tourne ou ne tourne pas.

Comment s'y prend-on pour décider par l'expérience si un corps tourne ou ne tourne pas, lorsqu'on ne dispose pas d'un repère immobile? On calcule, par les méthodes de la Dynamique rationnelle, les effets mécaniques qui devraient se produire au sein de ce corps dans le cas où il serait animé d'un mouvement de rotation ; puis l'on constate expérimentalement que ces effets prévus se manifestent ou ne se manifestent pas.

Mais, dès lors, il apparaît que ce jugement : Tel corps isolé est exempt de tout mouvement de rotation, suppose l'établissement préalable de la Dynamique. Pour reconnaître donc qu'un certain corps est un corps fondamental propre à l'établissement de la loi de l'inertie, il faut connaître déjà la Mécanique rationnelle ; or, comment pourrait-on développer la Mécanique rationnelle sans formuler d'abord la loi de l'inertie? Nous l'avons dit : La méthode de M. Streintz nous met au rouet.

(*A suivre.*)

P. DUHEM,

Correspondant de l'Institut de France,
Professeur de Physique théorique
à la Faculté des Sciences de Bordeaux.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Pierre Rousselot : *L'Intellectualisme de Saint Thomas.* Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. 1 vol. in-8°, xxv-256 pages, Alcan, 1908.

Il est bien difficile de résumer, sans trop l'amoindrir, un livre d'une technique aussi délicate, d'une richesse aussi substantielle et d'une métaphysique aussi savamment rigoureuse. La frêle esquisse qu'on en tente ici ne dispensera personne d'aborder par lui-même le volume. Tout au plus pourra-t-elle en préciser l'orientation générale et prévenir l'impression déconcertante que l'aridité scolastique de l'exposé, l'absence voulue de noms contemporains et peut-être aussi la sécheresse archéologique du titre, ne manqueront pas de provoquer à la première lecture. En réalité, malgré le manque de références, les doctrines modernes restent perpétuellement à l'horizon, on verra vite que l'auteur ne les perd pas de vue. Ce qu'il nous présente, c'est une scolastique rajeunie, retrempée à ses sources et s'assimilant sans effort, dans la ligne de développement de ses principes les plus originaux, les résultats regardés comme acquis par la critique actuelle.

Il y a un intellectualisme logique, pour lequel l'opération fondamentale de l'intelligence est le jugement, et qui, par suite, consacre le primat universel du discours et divinise les abstractions. Il y a aussi un intellectualisme « noétique » ou métaphysique, pour lequel la fonction propre de l'intelligence est de « saisir les êtres », non de synthétiser les sujets et les prédicats. Cet intellectualisme ne reconnaît à l'abstraction et au jugement humains qu'une valeur infime, parce que ce sont des modes, en soi très précaires, d'atteindre l'être ; ils gardent pourtant à ses yeux une valeur relative considérable parce que ce sont les seuls moyens dont dispose l'intelligence pour parvenir jusqu'à la réalité spirituelle, qui la fait vivre. Estime absolue de

l'intellection comme telle ; pitié protectrice pour la façon misérable dont nous en réalisons ici-bas l'apparence, ces deux moments dérivent l'un de l'autre, et c'est toute une noétique, étrangement compréhensive, que l'on peut faire pivoter sur eux. C'est celle de saint Thomas. Tout le problème consiste donc à rechercher comment il concevait ce rôle de l'intelligence « captatrice d'êtres » et quelle importance il lui attribuait. De là, logiquement, trois grands sujets d'étude : ce qu'est l'intellection en soi — par quels moyens l'homme s'essaie-t-il à l'imiter — quelle place revient de droit à cette spéculation dans le système entier de la vie humaine.

Pour bien saisir l'originalité et l'ampleur de la noétique thomiste, il faut ne jamais transiger sur la notion intellectuelle de connaissance en faveur d'imaginations quantitatives, si impérieuses qu'elles soient. C'est l'intelligence qui définit l'être, et cette définition est primordiale, méthodologiquement antérieure à toute autre catégorie, indépendante par conséquent de toute interprétation réaliste ou idéaliste. Intelliger, c'est devenir plus soi-même en devenant plus « l'autre ». L'apparente contradiction de cette proposition fondamentale n'est qu'une illusion de notre imagination toujours matérielle et sensible ; car, s'il est vrai que la matière est précisément ce qui, restant soi, ne peut devenir rien d'autre, et ne devient autre qu'en cessant d'être soi ; par définition l'esprit est ce qui peut à la fois devenir toute chose et *par conséquent* rester toujours soi. Pour un esprit, il n'y a donc qu'une façon de croître, de devenir plus lui-même : c'est de posséder davantage le non-moi, et il n'y a rien de paradoxal dans ce théorème, auquel aboutit une rigoureuse analyse, que plus un esprit se possède profondément, plus il pénètre et s'approprie ce qui n'est pas lui. Immanence et universalité, extension et compréhension sont en raison directe, quand il s'agit de l'intellection en soi. Toutes les difficultés que l'on peut opposer à cette conception viennent de ce qu'on imagine le monde des esprits cloisonné par l'espace, comme le monde des corps. La réalité spirituelle ne peut être qu'identique à l'idée, à l'intelligible. Admettre la légitimité de l'analyse, qui précède, c'est évidemment poser le primat de l'esprit, c'est reconnaître que l'action la meilleure est l'intellection. Ceci est capital. Pour celui qui admet que la finalité est la mesure de l'être, ce primat de l'esprit signifie que l'univers est un vaste système de moyens, ordonnés à l'intellection, et qu'il n'est absolument rien d'autre. Ce qui n'intellige pas n'existe donc qu'autant qu'il est soutenu par une intellection.

L'intellection idéale nous est refusée ici-bas. Au lieu de pouvoir

pénétrer par intuition dans « l'autre » et de le saisir d'une prise unique et intime, notre intelligence, dépendante des conditions sensibles, liée par la succession spatiale et temporelle, ne peut que tourner autour des choses sans les pénétrer, et intégrer des éléments artificiels pour imiter les touts intelligibles et originaux. N'ayant pas la perception totale, elle nouera de son mieux, non des gerbes de perceptions partielles, — ce qui ne serait que remplacer le simple par le morcelé, — mais des semblants de perceptions ; elle fera de véritables schémas, non des dessins incomplets.

Dans cette « conquête de l'être », telle que peut l'entreprendre l'homme terrestre, l'intelligence est exclusivement compétente. On voit ici l'intellectualisme intransigeant et rigoureux envelopper en les dépassant toutes les formes du volontarisme, de l'intuitionisme, du moralisme... : intellectualismes inconséquents et mutilés. Les sens, toujours relatifs dans leurs perceptions, ne peuvent se charger de conquérir un « absolu ». Les émotions, les appétits peuvent aider le sujet à poser l'acte d'intellection : jamais ils n'entreront comme facteurs intrinsèques de cet acte. La préparation morale elle-même n'est qu'une condition préalable. La « *cognitio per modum naturæ* » se résout en éléments de pure intellectualité : c'est par une inférence rapide, presque instantanée, que l'on conclut de la facilité de l'acte à son terme [1]. Tout se réduit donc à l'intelligence. La volonté n'est pas la « faculté qui tient », mais la « faculté qui tend » : la valeur de son acte est entièrement subordonnée à l'acte d'intellection. Maintenir une pratique supérieure, qui serait une prise de l'être par une autre faculté que l'intelligence ; compléter un intellectualisme timide, et qui s'arrête en chemin, par un volontarisme hardi mais injustifié, c'est toujours oublier que l'intellection humaine n'est pas l'intellection idéale, et vouloir corriger, par le recours à un instrument hétérogène, ce que l'on croit être une incapacité de nature et qui n'est que l'asservissement à des conditions accidentelles. Que si l'on veut suivre le dynamisme intégral de la volonté et, rejetant tout postulat théorique, examiner où la porte son désir le plus foncier : chaque opération de la volonté étant réductible en idées, on aboutira à satisfaire pleinement l'intelligence. Égaler le vouloir sera vraiment construire la « science » de la pratique. L'intellectualisme et la philosophie de l'Action ont donc des points de

[1] L'explication intellectualiste donnée par M. Rousselot nous semble avoir contre elle de sérieuses objections. Elle suppose l'habitude déjà acquise, et la « *natura* », au lieu de signifier une impulsion originale et primitive, devient synonyme de démarche apprise, d'attitude réflexe.

départ différents, mais suivent des lignes parallèles, sans empiètement ni usurpation. Les deux démarches sont également légitimes et se correspondent point par point.

Exclusivement compétente dans la conquête de l'être, l'intelligence l'est absolument, c'est-à-dire qu'elle est infaillible. Les conclusions, auxquelles elle aboutit dans son exercice, se justifient par la « *resolutio in principia* », et la valeur intangible des principes se justifie par le fait même que l'intelligence les reconnaît évidents. En d'autres termes : puisque c'est l'intelligence qui définit l'être, un être qui serait contradictoire à l'intelligence est identiquement un néant. C'est encore l'imagination spatiale qui entretient ici la confusion, incapable qu'elle est de quitter le point de vue d'un ordre particulier et relatif.

Comment l'intelligence, seule capable, on l'a vu, d'atteindre l'être, va-t-elle s'y essayer dans les conditions humaines de la vie? L'extension légitime des principes rationnels à tout l'être lui permet de porter sur les réalités supra-sensibles des jugements d'existence, mais l'intuition de ces réalités lui est impossible. Elle se construira donc des concepts analogiques; c'est-à-dire qu'elle condamnera réflexement une condition nécessaire de son exercice. En est-il autrement lorsqu'il s'agit des essences sensibles? Saint Thomas semble avoir cru qu'on arrivait à les intelliger pleinement, à vérifier là au moins l'idéale « prise de l'être ». M. Rousselot voit dans cette croyance une infidélité, une inconséquence aux principes mêmes du thomisme : les quiddités matérielles ne sont pas des concepts propres, mais des connaissances analogiques. Par contre, il revendique pour le « singulier matériel » une valeur de spéculation pure, c'est-à-dire que, d'après lui, la perception de ce singulier perfectionne véritablement l'intelligence. Saint Thomas ne l'a pas admis. Le singulier sensible, toujours changeant, ne pouvait fonder selon lui aucune connaissance définitive ; « la science ne s'occupe que du général ». Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de la démonstration, où M. Rousselot, s'attachant aux théories les plus foncières du thomisme, retrouve dans la causalité formelle du composé individuel, dans la « coarctation » de la forme, différente suivant la disposition de la matière, le principe d'une multiplicité qualitative, qui en fonde la valeur intellectuelle. L'art et l'histoire, tous deux contemplation désintéressée de l'individuel, se trouvent ainsi spéculativement justifiés et entraînés dans le développement intellectualiste (1).

(1) On peut regretter que l'auteur nous renseigne si parcimonieusement sur la nature de cette prise intellectuelle du singulier, sur cette intuition « savoureuse » et cette appréhension « plus étoffée ». Malgré plusieurs lectures, nous avouons

Les concepts systématisés, ordonnés logiquement en déductions, constituent la « science » thomiste. Elle n'a que le nom de commun avec ce qu'on appelle aujourd'hui « sciences ». L'induction n'est pas pour elle un procédé scientifique, mais une pure industrie. La science déductive n'embrasse que du certain dans son réseau abstrait ; mais, entre les îlots de certitude qui parsèment l'étendue du connaissable, il y a de vastes abîmes de probabilités et de vraisemblances. C'est pour les utiliser eux aussi dans la synthèse cognitive générale qu'on usera du « système » et du « symbole ». Très finement, M. Rousselot en ramène le cadre logique à un enthymème dont la prémisse sous-entendue n'est pas démontrable, mais est assumée sur la foi d'une convenance, d'une parité plus ou moins admissible entre des ordres différents de connaissance. Il faut reconnaître la vraie nature et la valeur de cette « logique artistique » pour saisir la complète signification de la spéculation théologique.

A la fin de ce long exposé où l'intellection, d'abord glorifiée sous sa forme idéale, a été reconnue si misérable sous sa forme humaine et terrestre, on peut se demander quelle valeur lui appartient dans le système complet de notre vie. La spéculation a une excellence intrinsèque dans tous les cas. De soi, il vaut toujours mieux intelliger que ne pas intelliger, et cela absolument, sans rapport à un ordre de moralité quelconque. Subordonner l'art à la morale quand il s'agit de la spécification du premier est donc injustifiable, mais la spéculation peut être mauvaise, l'art peut être immoral et blâmable « *per accidens* », c'est-à-dire quand ils empêchent une spéculation meilleure. La spéculation reste toujours fin et non moyen, donc, si on bornait l'homme à la terre, la spéculation serait la meilleure part. Mais si la vision éternelle nous est promise, et promise sous la condition de la vie religieuse, toute notre activité terrestre doit se subordonner à l'acquisition de cette fin, qui n'est que la satisfaction triomphale et plénière de l'intelligence et le couronnement de l'intellectualisme.

Dans un dernier chapitre l'auteur étudie les rapports de l'intelligence et de l'action. Il analyse les propriétés et les fonctions de l'idée pratique, qui, au rebours de l'idée spéculative, est d'autant plus excellente en son genre qu'elle est plus subjective, plus particulière, moins significative.

On le voit, la marche adoptée est entièrement synthétique. Le

ne pets avoir réussi à dissiper l'obscurité de ses développements sur ce point. Fallait-il vraiment abandonner ici saint Thomas, et n'est-ce pas, malgré le paradoxe de l'affirmation, l'universel qualitatif, l'élément général, « typique », qui nous intéresse seul dans le singulier et nous est seul accessible ?

danger, inhérent à cette méthode, de transformer et de déformer la pensée historique de saint Thomas, en y mêlant des vues systématiques et personnelles, est écarté, autant qu'il peut l'être, par la connaissance approfondie et vraiment universelle de l'œuvre thomiste. En suivant, à travers cette longue étude, le développement rectiligne de la pensée maîtresse, on voit à chaque instant se cristalliser pour ainsi dire, à leurs places respectives, des éléments doctrinaux : preuves, explications, conséquences, venus des points les plus éloignés du système. Le souci évident de l'auteur n'est d'ailleurs pas de nous livrer la genèse subjective du thomisme. On chercherait vainement dans son livre une étude historique sur la filiation et l'influence réciproque des différentes parties du système qu'il expose. Il le prend en bloc et ne s'attache à en dégager que ce qui lui semble avoir une valeur définitive. L'ouvrage de M. Rousselot est encore autre chose qu'une reconstitution purement impersonnelle des thèses fondamentales de saint Thomas : il prétend bien critiquer le maître et le dépasser, en poussant plus loin ses propres principes. Nous réunissons brièvement ici les points les plus importants, où il essaie de se montrer plus thomiste que Thomas : négation d'un « en soi » aux qualités sensibles. « Si Dieu ne sent pas, le sensible comme tel n'est pas. » On retrouve la conclusion de Kant dans la Dissertation de 1770, bien que le chemin suivi pour la rencontrer ne soit pas le même. — Négation d'une connaissance propre des essences matérielles. — Affirmation de la valeur spéculative du « singulier sensible ». On ne pourrait trop insister sur l'importance de ces conclusions. A plusieurs elles paraîtront grosses d'un thomisme nouveau, parce qu'il reproduit plus fidèlement le type de l'ancien, et que sa noétique, ferme, rigoureuse, nettement critique, dégagée de tout plâtrage imaginatif et spatial, pose le problème de la connaissance, exactement comme le posent les synthèses philosophiques les plus modernes, et en dégage une solution meilleure. Agnosticisme et volontarisme trouvent ici, quoiqu'indirectement, les éléments d'une critique fondamentale. Nous souhaitons à ce volume d'être apprécié comme il le mérite. Il serait regrettable que la carapace scolastique un peu dure, qui le recouvre, en fît méconnaître la féconde originalité et que le style hérissé de l'ouvrage en détournât les lecteurs.

Pierre CHARLES.

II. — PSYCHOLOGIE

Gaston Danville : *Magnétisme et spiritisme.* 1 vol. in-16 de 79 pages, *Mercure de France,* Paris, 1908.

La librairie du *Mercure de France* fonde une nouvelle collection intitulée : *Les hommes et les idées,* où des études sur les sujets les plus divers prendront place. Il s'agit sans doute ici de travaux originaux, mais conçus dans une fin de vulgarisation bien définie.

M. Danville, en 80 pages, nous donne un résumé des travaux entrepris depuis Mesmer sur le problème si troublant et si à l'ordre du jour du magnétisme et du spiritisme. Cette brochure n'est point une simple nomenclature ; l'auteur prend nettement position, et après une critique assez pénétrante des systèmes et des méthodes, M. Danville se refuse à voir dans la démonstration des faits spirites ou des phénomènes magnétiques une intervention mystérieuse ou supranormale.

C'est toute la question et la méthode de la science qui sont agitées au début de ce travail. L'auteur tend à montrer qu'en cette affaire du magnétisme on se laisse aller à des mobiles affectifs plutôt qu'on ne se décide d'apèrs des motifs rationnels. Certains sujets, déclare-t-on, adoptent une opinion, parce que cette opinion leur plaît, parce qu'elle réveille le souvenir d'états effectifs agréables ou qu'elle s'adapte à des dispositions mentales antérieures. Le fait est qu'il est toujours très difficile de discerner la part du sentiment et celle de la raison dans les croyances actuelles concernant le magnétisme et le spiritisme. Tout de même M. Danville nous semble user d'une trop grande sévérité à l'égard de quelques savants contemporains.

L'auteur divise son travail en trois parties : *les origines, les faits* et *les théories.* Les faits nous sont connus ainsi que les origines. La difficulté surgit lorsqu'il s'agit de discuter les faits réels et les faits douteux. A ce propos, M. Danville nous propose une table d'erreurs sagement établie. Elle se résume dans les cinq propositions suivantes :

1° L'insuffisance des précautions prises pour assurer le contrôle scientifique de l'expérience ;

2° L'insuffisance des notions scientifiques des assistants ;

3° La distraction involontaire de l'opérateur ;

4° L'influence de la passion dénaturant la vision exacte des faits ;

5° La suggestion d'un opérateur provoquant la vision de faits imaginaires.

Quant aux diverses théories proposées : magnétisme animal ou vital, fluide magnétique, doctrine de MM. Liébeault et Bernheim, l'auteur les rejette toutes pour ne conserver, en tant qu'interprétation satisfaisante, que l'hystérie ou fonctionnement anormal de notre activité mentale. Pour tout ce qui concerne le spiritisme, l'auteur se montre sceptique et refuse l'intervention de toute activité suprasensible. Il ne voit dans la plupart des exemples cités d'ordinaire que de curieuses coïncidences.

Voici la conclusion de M. Danville : « Les faits, servant de support aux croyances relatives au magnétisme et au spiritisme, relèvent, soit de fautes conscientes ou inconscientes, soit d'erreurs volontaires ou involontaires d'observation ou d'interprétation, soit du fonctionnement normal ou anormal de notre activité mentale, soit de simples coïncidences. »

T. DE VISAN.

III. — PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

John Watson : *The Philosophical Basis of Religion, a series of lectures.* 1 vol. in-8° de 480 pages, James MACLEHOSE and SONS, Glasgow, 1907.

Il faut distinguer trois parties dans la série de « lectures » que le professeur Watson vient de présenter au public philosophique. La première moitié de son livre (ch. I à VIII) est consacrée à l'exposé du point de vue personnel de M. Watson et à la critique des doctrines contemporaines qui s'y opposent ou s'en distinguent. Les leçons suivantes traitent quelques points importants de l'histoire de la théologie ; c'est ainsi que deux chapitres sont consacrés à Philon, deux autres au gnosticisme, deux à la théologie augustinienne, un à la théologie médiévale, et un enfin à Leibniz et à la théologie protestante. Pour conclure, M. Watson étudie en deux lectures le problème du rapport de Dieu à l'Univers et à l'homme. — Des chapitres d'histoire nous ne pouvons nous occuper ici : les limites de cette analyse aussi bien que notre incompétence nous forcent à ne pas nous attarder à leur discussion. Il faut considérer d'ailleurs que la partie la plus significative du livre et la plus importante aux yeux de son auteur est la construction philosophique qui, d'après M. Watson, sert de fondement à la croyance. En outre, ce livre s'oppose d'une

façon singulièrement attachante aux nouvelles doctrines religieuses aujourd'hui à la mode ; M. Watson revendique hautement une base rationnelle pour la foi religieuse ; il insiste sur la valeur des formules intellectuelles nettes et définies et refuse de fonder la croyance sur un sentiment plus ou moins vague du mystère de l'inconnaissable. La poésie et le symbole ne peuvent aucunement remplacer les conceptions rationnelles. D'autre part, M. Watson critique aussi les théories dogmatiques récentes basées sur l'autorité, et, à ce sujet, il rencontre les doctrines de Newman, de M. Wilfrid Ward et de M. Loisy. Cette critique a pour nous une haute signification. M. Watson, en effet, appartient à l'école idéaliste des Caird, des Bradley, des Bosanquet ; il représente donc l'esprit anglais contemporain sous sa forme intellectualiste, antipragmatiste, et nous montre sous un jour nouveau l'attitude intellectuelle du protestantisme libéral. Si la pensée religieuse des protestants pragmatistes est vague, irrationnelle, plus fondée sur le sentiment et l'expérience intime que sur la raison, en revanche, la conception de M. Watson, tout en abandonnant l'orthodoxie, est établie d'un point de vue intellectualiste (1). M. Watson est convaincu que la « théologie de l'avenir prendra la forme d'une philosophie de la religion ». Et il définit la philosophie de la religion « une formulation systématique de principe rationnel qui se différencie en toute expérience et qui en fait un tout cohérent, non un agrégat de pièces et de morceaux » *(a thing of shreds and patches)*.

La religion est à la fois « une vie, un credo et un rituel » : tels sont les trois éléments inséparables qui la caractérisent. Il est vrai qu'on peut insister sur le rôle de tel ou tel élément et lui accorder la prédominance ; il y a donc trois types essentiels de philosophie religieuse. Laissons de côté les doctrines qui mettent l'accent sur le troisième élément ; il nous reste à examiner deux conceptions bien distinctes : « celle qui attache une importance prédominante à la religion considérée comme une vie, et tend à diminuer le plus possible la valeur de la doctrine, et celle qui insiste sur l'importance suprême d'une véritable croyance, condition indispensable de la vie religieuse ». A ce second type de pensée correspondent les doctrines qui fondent la vérité des croyances sur l'autorité d'une Église particulière. Le premier problème qui se pose est donc : Que vaut une doctrine basée sur le principe d'autorité ? — Newman, en appliquant au dogme l'idée de développement, a voulu expliquer « la permanence dans le chan-

(1) Son souci d'unification dernière du réel l'oppose également au pluralisme de W. James.

gement », l'unité du dogme à travers les formulations que l'histoire nous fait connaître. Mais a-t-il bien compris la nature de cette évolution ? Il insiste à bon droit sur la présence, dans la conscience religieuse, d'un élément intellectuel à côté de l'élément émotionnel, mais il fait du dogme un symbole de la foi, et de la foi un symbole de la vérité que l'esprit individuel, en raison de sa faiblesse, ne peut saisir directement. Il est donc forcé d'aboutir à une autorité extérieure qui garantit ces dogmes ; — logiquement, il aboutirait au scepticisme absolu. En réalité, il s'agit de savoir si l'esprit travaille sur de pures abstractions, — ce que suppose l'idée de théologie symbolique, — ou s'il atteint une certaine compréhension de l'Infini. Ne confondons pas les termes « connaissance de l'infini » et « infinie connaissance ». L'autorité de l'Église et de la révélation ne sont ici qu'échappatoires. Si le dogme est symbolique, si la révélation n'est pas une connaissance de Dieu, mais une connaissance de symboles qui le représentent, le problème reste le même ; il n'est pas résolu. « Bref, rien ne peut être révélé à un être incapable d'atteindre la réalité. Vous ne pouvez faire comprendre à un chien ou à un enfant une proposition d'Euclide, parce que la faculté de penser abstraitement n'existe pas chez l'un et n'est pas développée chez l'autre ; et, de même, si ma prétendue connaissance de Dieu n'en est pas réellement une, mais une connaissance de symboles interposés entre ma conscience et la réalité, tout ce que vous prétendez être une révélation de Dieu sera pour moi aussi incompréhensible que le *pons asinorum* pour le chien ou l'enfant. » Le résultat logique d'une telle doctrine aboutit à l'idée que Spencer se fait de Dieu : un nom pour la Réalité ultime, dont la nature est d'ailleurs indéfinissable et inconnaissable. Et une telle doctrine ne peut aucunement servir de base à la religion ou à la théologie, puisqu'elle est par essence vide de tout contenu.

Le Dr Wilfrid Ward a essayé dans le *Hibbert Journal* de présenter sous une autre forme la défense de l'autorité. Son argumentation se réduit à ceci : nous reconnaissons l'autorité des gens compétents en matière d'histoire ou de science ; or, les intuitions et les réflexions de certains hommes, véritables génies religieux, ont une autorité particulière. Il convient de noter d'ailleurs que l'Église ne crée pas de toutes pièces (*does not originate*), mais sanctionne simplement les idées vraies au point de vue religieux. Enfin la race humaine étant « organique » réclame un organe spécial pour la religion ; l'Église est cette organisation nécessaire. Mais, objecte M. Watson, si nous nous inclinons devant l'autorité des savants en physique ou en histoire, notre assentiment repose sur la rationalité des faits qu'ils étu-

dient et sur l'identité de la raison chez tous les hommes ; nous savons que, convenablement préparés, nous arriverions à des résultats identiques. On ne voit pas que les « génies religieux » soient assimilables à des gens compétents en matière scientifique ; ils n'ont d'autre autorité que celle de leur intuition, plus profonde, il est vrai, que celle de la majorité. Et l'autorité de l'Église consiste justement dans ce qu'il y a de rationnel dans ses doctrines ; institution en qui l'homme s'exprime, elle est une incarnation imparfaite de la raison, et c'est seulement en tant qu'elle est rationnelle qu'elle a une autorité. En outre, le même principe est présent dans tous les membres de la société humaine, il n'existe pas seulement chez les génies religieux ; la véritable Église est une Église idéale, et non pas une organisation particulière.

Que dirons-nous maintenant de la position pragmatiste ? La doctrine de W. James est considérée comme une « méthode pour défendre la religion ». Mais elle implique deux « assumptions » très contestables : 1° que rien n'est vérifiable excepté les faits scientifiques ; 2° qu'il y a une opposition absolue entre la croyance et la connaissance (1). James invoque la conscience subliminale et réduit la religion à quelque chose de plus grand, de plus profond que nous-mêmes. Mais la vie subconsciente est au-dessous (*lower*) de la vie consciente ; il ne faut pas faire abstraction des éléments les plus élevés de la conscience religieuse. Faire appel à l'expérience est légitime, mais à la condition de prendre l'expérience *tout entière*. James généralise une vue fragmentaire de l'expérience religieuse. Il ne tient pas compte de l'expérience de la grande majorité de l'humanité, il n'examine pas les vues des savants, des théologiens, des philosophes ; il décrit *un* type d'expérience religieuse, mais non l'expérience intégrale telle qu'elle se manifeste chez les mystiques, chez les sentimentaux, chez les philosophes et les savants intellectualistes, chez l'homme ordinaire, etc... Et d'ailleurs, est-il vraiment explicatif de chercher « la clef de l'énigme de l'existence dans le sombre abîme du subconscient » ? « Une philosophie de la religion qui ne fait pas sa place au monde complet de l'expérience, en y comprenant les résultats de la science et de la spéculation philosophique, me paraît se condamner elle-même. Si la religion est un principe d'unification, elle doit unifier, non isoler... » Ce ne peut donc être en ce sens restreint et incomplet que l' « expérience » peut servir de base à la religion.

Harnack, comme James, mais avec une tout autre méthode, est

(1) Voir plus loin la critique du dualisme kantien.

partisan de la doctrine qui voit surtout dans la religion une vie, plutôt qu'une doctrine. Après Schleiermacher et Ritschl, il fait appel à l'expérience individuelle. Mais c'est par l'histoire qu'il arrive à définir l'essence du christianisme : la foi en Dieu Père, la croyance au Royaume se réalisant au milieu de nous, l'obéissance à la loi d'amour. Voilà le « noyau » des Évangiles. L'histoire du dogme est un obscurcissement graduel de ces vérités par la philosophie grecque et d'autres influences qui « sécularisent » la primitive pensée religieuse. Il ne faut pas, comme le fait Harnack, nier l'existence, dans la conscience religieuse, d'un élément conceptuel. Harnack ne l'admet-il pas virtuellement quand il écrit que la religion implique « la réalité de Dieu Père » ? D'ailleurs, une enquête purement historique ne peut révéler l'essence de la religion ; c'est à la réflexion philosophique qu'il faut avoir recours. Au lieu de revenir, par l'histoire, aux intuitions primitives, nous devons, pour fonder notre foi, développer ces intuitions en un système complet et coordonné, à la lumière des leçons de notre temps ; nous substituerons aussi aux visions confuses des premiers âges chrétiens un système réfléchi. « De cette façon seulement, nous pourrons espérer conserver notre foi sans faire violence à notre raison, et notre raison sans faire le sacrifice de notre foi. »

Toutes les positions que nous venons d'examiner sont insoutenables. Reste l'attitude idéaliste que M. Watson adopte dans la partie constructive de son travail. — Kant a réfuté avec raison l'ancien dualisme classique du sujet et de l'objet, mais il a donné naissance à un nouveau dualisme. Il oppose la foi à la connaissance, la raison théorique à la raison pratique, et donne la supériorité à cette dernière. Ce dualisme doit être dépassé ; c'est à l'unité qu'il faut arriver en examinant les choses d'un point de vue supérieur. « La raison théorétique — écrit M. Watson — n'est pas une faculté séparée et indépendante, mais simplement cette attitude de l'intelligence personnelle et consciente qui contemple son œuvre inconsciente ; tandis que la raison pratique est la même intelligence quand elle se contemple elle-même dans le processus actuel où elle s'exprime par des actes particuliers. Élever l'une contre l'autre en donnant à l'une des deux la supériorité, c'est élever l'intelligence contre elle-même. Que serait donc la raison théorique qui ne s'exprimerait pas dans un monde objectif, mais resterait à jamais enfermée en elle-même ? Et quelle raison pratique serait celle qui ne saisirait pas (*comprehend*) le monde objectif, mais se réglerait elle-même par de pures imaginations personnelles ? La première ne connaîtrait rien de réel, la seconde ne voudrait rien de réel. La raison est un tout sans coutures, et, comme

telle, on doit la concevoir comme connaissant ses actions et agissant dans ses connaissances. » Dès lors, l'agnosticisme nouménal disparaît ; Dieu n'est pas hors de notre monde ; il y a un monde spirituel où nous vivons et communions avec l'Esprit Éternel. Un Dieu existant hors du monde où nous vivons serait — en admettant qu'on puisse prouver son existence — un véritable néant pour nous. Le Dieu auquel nous croyons est un Dieu qui constitue la structure rationnelle de la nature, un Dieu qui se révèle à nos esprits comme à nos cœurs. Le mysticisme sépare Dieu du monde et de la conscience ordinaire de l'homme, il nie toute connaissance positive de Dieu (1) ; l'idéalisme de M. Watson soutient qu'un monde séparé de Dieu est inconcevable, que d'ailleurs le monde n'est pas une créature arbitraire ; tout être manifeste Dieu. « Il n'y a pas de réalité qu'on puisse appeler finie, au sens de séparée de l'infini et exclusive de l'infini. Ce que nous appelons fini est une phase particulière du tout, vue dans son isolement, comme si elle pouvait être sans le tout ; le fini, en d'autres termes, existe seulement pour un sujet connaissant qui n'a pas encore appris à connaître ce qui est impliqué réellement dans sa propre expérience. » Toutefois, l'idéalisme ne peut être confondu avec le panthéisme. D'abord, le panthéisme affirme que le divin est également manifesté par la nature et par l'esprit (dualisme des attributs), tandis que l'idéalisme « constructif », tout en admettant que la matière et l'esprit sont des manifestations du divin, prétend que l'esprit en est une manifestation supérieure ; il y a des degrés dans les diverses visions qu'on peut se faire de la réalité ; la vision la plus haute est « la compréhension du tout comme expression d'un principe absolument rationnel ». Enfin, l'idéalisme affirme la personnalité du divin. — Le panthéisme nie l'existence du mal, le mal n'étant qu'une conception illusoire de l'imagination qui prend la partie pour le tout ; l'idéalisme de M. Watson, au contraire, admet que le mal est réel, mais non absolu ; la perfection du tout n'étant pas incompatible avec l'imperfection des parties. Le mal est une conséquence nécessaire, un processus inévitable dans un univers spirituel. L'homme se régénère en répondant librement à l'appel intérieur de l'esprit divin qui lui est immanent. — Il est juste de signaler aussi les pages consacrées à la philosophie religieuse de Spencer (p. 101) et l'examen du *Personal Idealism* (p. 108).

Nous n'entreprendrons pas ici une critique du livre de M. Watson : elle ne pourrait qu'être incomplète et superficielle. Nous avons simplement tenu à signaler son travail aux esprits toujours plus nom-

(1) La *via negationis* est la méthode favorite des mystiques.

breux qu'intéresse la philosophie religieuse. Ce volume, clairement écrit, est des plus instructifs. C'est, au dire de M. J. Mackensie, peut-être « le meilleur résumé général sur l'état actuel de la spéculation théologique en Angleterre (1) ». A cet égard, il méritait d'être brièvement analysé.

E. D.

Henri Delacroix : *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme.* 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, Paris, ALCAN, 1907.

Voici les principales définitions et vues théoriques que suggère à M. Delacroix l'étude historique du mysticisme chrétien chez sainte Thérèse, Mme Guyon et le bienheureux Suso :

1° Le mysticisme chrétien se développe suivant une loi constante, de l'union distincte et intermittente à une sorte de possession divine continue, en passant par une période de dépression et de purification spirituelle.

2° Les phénomènes nerveux pathologiques et les visions qui accompagnent souvent ce mysticisme n'en constituent pas l'essence.

3° L'intuition mystique « consiste en un certain état d'exaltation qui abroge le sentiment du moi ordinaire et qui pose comme une conscience plus ou moins précise d'être au fond même de l'être » (p. 391); ce qui veut dire sans doute que le sujet se sent lui-même comme identifié à un Dieu confus.

4° Cette intuition est essentiellement passive : le mysticisme affirme qu'il ne se la donne pas, mais qu'il expérimente « une puissance supérieure et intérieure » (p. 398).

5° Chez le mystique chrétien, il y a alternance et compénétration de l'expérience d'un Dieu confus et immanent et de la croyance au Dieu précis et transcendant du dogme révélé, celle-là tendant sans cesse à déborder celle-ci, celle-ci maîtrisant celle-là et la déterminant à s'épanouir en action.

6° L'ensemble des phénomènes mystiques, essentiels et accidentels, n'est qu'un produit de l'activité subconsciente, comme l'automatisme des hystériques et des psychasthéniques, et comme les inventions du génie.

7° Les visions intellectuelles de mystères chrétiens sont des illusions

(1) MACKENZIE, *Revue de Métaphysique et de Morale*, septembre 1908.

de connaissance : « Il y a sentiment de comprendre sans que le fait de comprendre se soit produit » (p. 395).

8° Le sentiment d'une présence divine n'est qu'un cas entre plusieurs d'hallucination psychique, de même que les visions imaginaires.

Il serait superflu de louer la consciencieuse érudition de M. Delacroix et la sympathie perspicace avec laquelle il étudie les mystiques.

Le leit-motive de ses explications psychologiques est la théorie, maintenant à la mode, qui attribue aux seules forces subconscientes l'origine de tous les phénomènes mystiques. Or, sa démonstration (si démonstration il y a) nous paraît insuffisante.

1° MM. Blondel, Sorel et Darlu lui ayant fait observer, au cours d'une intéressante discussion à la Société française de philosophie (1), que sa théorie ne tenait pas compte de ce fait primordial, la conviction profonde du mystique qu'il subit l'action d'un Dieu transcendant, M. Delacroix répond dans son livre que le mystique interprète mal les faits : il est vrai qu'il subit l'action d'une force qui n'est pas sa volonté consciente, mais il est faux que cette force soit transcendante, c'est sa subconscience qui prend à ses yeux figure divine (2). Or, cette réponse ne nous satisfait pas. Il se pourrait bien, en effet, que le mysticisme se donnât à lui-même une interprétation inexacte d'un phénomène mystérieux ; mais la question est de savoir s'il interprète et explique, ou s'il voit d'un regard intuitif et direct. Or, il affirme souvent, lui, qu'il voit, qu'il expérimente ; de quel droit dirions-nous qu'il interprète ? Et s'il voit, de quel droit pourrions-nous révoquer en doute son intuition ?

2° La théorie en question consiste à assimiler le mysticisme aux faits d'automatisme des hystériques ou aux inspirations soudaines du génie.

On ne peut nier que, par certains côtés, l'extase et ce que M. Delacroix appelle l' « état théopathique » ne présentent des analogies avec le somnambulisme. Mais il y a entre eux des différences *essentielles* qui ne permettent pas de leur attribuer purement et simplement la même origine.

Le somnambulisme ne se rencontre que chez les sujets qui ont une tendance à la désagrégation psychologique, c'est-à-dire chez des abouliques, et il ne laisse après lui que dépression physique et faiblesse mentale.

(1) *Bulletin de la Société française de philosophie* (janvier 1906).
(2) Page 404.

Tout au contraire, les grands mystiques chrétiens sont doués d'une puissante capacité de synthèse psychologique, et par conséquent d'une volonté énergique. Et leurs états surnaturels tonifient tout l'ensemble de leur vie, organique, affective, intellectuelle, morale.

Ce dernier caractère distingue aussi le mysticisme chrétien de l'inspiration du génie. L'inspiration, en effet, est comme un accident dans la vie de l'artiste, accident préparé sans doute par de longs efforts indirects, mais sans efficacité hors de son domaine très limité. Le mysticisme est plus que cela, puisqu'il transforme et exalte toutes les fonctions vitales d'une manière prolongée. La théorie de M. Delacroix ne rend pas compte de cette différence.

3° Le mysticisme chrétien, enfin, porte des signes frappants de transcendance surnaturelle. Sainte Thérèse, par exemple, éprouva dans l'extase une claire intelligence du mystère de la sainte Trinité. Ce n'est pas résoudre, mais éluder la difficulté que de dire avec MM. Bernard Leroy, Leuba et Delacroix, qu'il y eut alors « sentiment de comprendre sans que le fait de comprendre se soit produit » (p. 395). Si cette sorte d'illusion se rencontre quelquefois dans le rêve, est-ce une raison pour qu'elle appartienne à un état aussi différent du rêve par la cohérence rationnelle que l'est l'intuition mystique, et chez une âme perspicace et même soupçonneuse comme sainte Thérèse?

Les mystiques, d'autre part, lisent parfois clairement dans l'avenir au cours de leurs extases. Et lorsqu'ils peuvent affirmer comme sainte Thérèse « la réalisation parfaite et sans exception d'une foule d'événements... annoncés deux ou trois ans à l'avance (1) », il nous est bien permis de douter que la subconscience jouisse d'une telle vertu prophétique.

On voit par ces brèves indications que la théorie de M. Delacroix est loin d'être démontrée.

M. S.

IV. — PHILOSOPHIE DES SCIENCES

F. Mentré : *Cournot et la Renaissance du Probabilisme.* 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de Philosophie expérimentale,* Paris, Rivière, 1908.

Ce livre est « une réparation de l'injustice des contemporains ». Son auteur entend acquitter envers Cournot d'abord une dette person-

(1) Sainte Thérèse : *Œuvres complètes*, t. 1, p. 312, Retaux, 1907.

nelle, ensuite et surtout « la dette de la postérité, dette d'une multitude d'intelligences qui doivent beaucoup à Cournot et qui ne l'ont pas assez dit ». Dans le but de faire ressortir l'originalité du penseur et les mérites du philosophe, de provoquer aussi à l'étude directe des ouvrages du maître, M. Mentré a voulu, dans son livre, « situer la philosophie de Cournot dans l'histoire de l'esprit humain, dégager ses antécédents et ses prolongements pour en montrer toute l'importance et exposer fortement ses idées fondamentales ».

L'ouvrage débute par une biographie de Cournot. On nous y raconte, dans ses détails d'ailleurs peu saillants, « la vie banale d'un chercheur laborieux et persévérant ». Vie heureuse, enviable à plus d'un titre, « poursuivie dans le calme de la conscience, la recherche passionnée du vrai, rehaussée d'un sourire malicieux et accompagnée d'un geste de soumission à la destinée ». Suit un portrait de Cournot : travailleur méthodique et noble caractère, « homme de bien chez qui la conscience allait de pair avec la science ».

Par une psychologie sommaire du type franc-comtois et un tableau du milieu social et familial, où s'écoula la jeunesse de Cournot, M. Mentré tâche de découvrir « les racines provinciales » du tempérament de Cournot et « les assises physiologiques » de sa vie mentale ; il note ensuite les influences intellectuelles qui aidèrent au développement de ce génie et contribuèrent plus ou moins à son orientation définitive.

Au chapitre second, nous jetons un coup d'œil d'ensemble sur l'œuvre scientifique de Cournot ; cette œuvre est vaste : Cournot fut à la fois pédagogue, économiste, mathématicien et philosophe. Il n'est pas inutile d'ailleurs de le connaître comme savant, puisque « souvent dans ses publications techniques se trouve le germe de ses conceptions philosophiques ».

Le système de Cournot est un probabilisme, issu de la théorie mathématique des probabilités ; aussi, pour déterminer les fondements historiques de ce système, M. Mentré nous trace à grands traits l'histoire du probabilisme, « sillon tracé depuis des siècles et approfondi avec une persévérance et une continuité remarquables, tour à tour par des philosophes de profession et par des mathématiciens, qui spontanément rejoignent les philosophes » (c. III).

C'est qu'en effet philosophie et mathématique se côtoient sans cesse dans le domaine des probabilités. Très distinctes l'une de l'autre, la probabilité mathématique et la probabilité philosophique s'éclairent et se précisent mutuellement ; la seconde, pratiquement

plus importante, « guide les démarches du savant et de l'homme vulgaire, elle est le fondement de l'induction, de l'analogie, de la critique des témoignages et des documents historiques, bref de toute espèce de critique, y compris la critique philosophique » (c. IV).

Deux idées complémentaires : l'idée de hasard et l'idée d'ordre, déterminent, suivant les proportions de leur synthèse, tous les degrés du probable ; elles constituent donc naturellement les pôles directeurs de la philosophie de Cournot. La théorie de Cournot sur le hasard est résolument objective : l'univers peut être considéré comme un vaste ensemble de séries linéaires indéfinies d'effets et de causes ; plusieurs séries causales peuvent coexister sans dépendance mutuelle, le hasard est alors au point d'intersection de deux séries indépendantes, « il n'est pas en lui-même une cause substantielle, mais une idée, l'idée de l'interférence de deux causes étrangères l'une à l'autre ». Aussi bien le hasard ne résulte pas de notre ignorance des lois de la nature, « il faut l'accepter comme un fait *sui generis* et irréductible, qui a une part notable dans le gouvernement du monde » (c. V).

Mais l'idée de hasard appelle comme complément l'idée d'ordre. Celle-ci est la plus générale de toutes nos idées, « supérieure en généralité aux idées de temps, d'espace et de nombre, qui supposent un certain ordre ; c'est l'attribut caractéristique de la raison humaine, qui peut se définir « la faculté de saisir la raison des choses ou *l'ordre* suivant lequel les faits, les lois, les rapports, objets de notre connaissance, s'enchaînent et procèdent les uns des autres ».

Cette idée d'ordre rationnel, vrai principe régulateur de nos connaissances, se précise par sa distinction d'avec les idées d'ordre logique et d'ordre causal ; elle les domine toutes deux, « car elle s'applique aussi bien aux spéculations de la raison pure qu'aux phénomènes naturels et aux événements où intervient la nature de l'homme ». Ayant déterminé le contenu de cette notion fondamentale, M. Mentré nous indique, d'après Cournot, les caractères permettant de discerner l'ordre véritable ; ce sont : « l'unité et la simplicité, la symétrie et l'harmonie, enfin la beauté, qui reflète la simplicité et l'harmonie ». Ces caractères ne sont pas apodictiques, leur présence engendre seulement en nous un état d'esprit de probabilité variable, car l'ordre ne se démontre pas ; il est d'ailleurs à lui-même sa justification, et lui chercher un fondement intellectuel serait contradictoire. Il n'en a pas moins du reste une valeur objective. Cournot combat les sceptiques par leurs propres armes et n'accepte leur

probabilisme que pour le dépasser. Au lieu de s'enfermer comme Kant dans l'esprit pour en scruter les principes, il sort de l'esprit pour en examiner les produits les mieux éprouvés : c'est du kantisme expérimental. Cournot ne prétend pas sans doute atteindre la vérité absolue ; il se résigne au probable, mais, par ce probabilisme modéré, échappe aux attaques des sceptiques, qui atteignent en plein au contraire le dogmatiste intransigeant (c. VI).

A la lumière plus ou moins directe de ces principes, M. Mentré va traiter maintenant quelques problèmes et nous faire connaître, avec leurs degrés divers de probabilité, les solutions de Cournot.

La Philosophie des sciences (c. VII). Malgré l'irréductibilité de leurs domaines respectifs et la différence de leur allure générale, la science et la philosophie sont étroitement solidaires. A trois moments du processus scientifique la philosophie doit intervenir : « elle s'empare d'abord des notions initiales de chaque science pour les critiquer, puis de ses résultats partiels pour les distribuer et les hiérarchiser suivant un plan rationnel, enfin de ses conclusions ultimes pour les discuter et les prolonger »... Elle ordonne aussi l'ensemble des sciences et détermine leur subordination respective.

Cette interdépendance de la philosophie et des sciences est confirmée par l'histoire, ce qui donne à la thèse la solidité désirable, une probabilité pratiquement équivalente à la certitude.

Mais il faut délimiter nettement la philosophie, trop souvent mêlée à des disciplines connexes. Cournot la restreint à une métaphysique basée sur la science, soutenue et vivifiée par elle.

La classification des sciences (c. VIII). Cournot distribue les sciences en trois séries : sciences techniques (ou pratiques), — sciences historiques, — sciences théoriques. Pour justifier la distinction des deux dernières séries (une de ses plus heureuses trouvailles, d'après M. Mentré), Cournot remarque qu'il y a, d'une part, des sciences qui groupent des vérités éternelles, des lois permanentes et nécessaires (sciences théoriques), et qu'il y a, d'autre part, « des sciences qui portent sur un enchaînement de faits qui se sont produits successivement les uns les autres et qu'on explique les uns par les autres, en remontant ainsi jusqu'à des faits originels qu'il faut admettre sans explication » (sciences historiques). — La série des sciences théoriques compte cinq groupes : les sciences *mathématiques*, *physiques*, *biologiques*, *noologiques* et *politiques*. On va du simple au complexe, mais d'un groupe au suivant il y a hétérogénéité radicale. De plus, au point de vue de la clarté, on remarque une sorte de disposition symétrique : la clarté intuitive atteint son *optimum* aux extrémités

de la série des connaissances (sciences mathématiques et sciences sociologiques), tandis qu'à la partie centrale, la vie offre le point d'obscurité *maxima*. Cette loi de polarité se retrouve dans les autres séries (différence d'avec la classification d'Aug. Comte).

La psychologie est-elle une science (c. IX)? Non, répond Cournot, ou du moins pas encore. La continuité mouvante des phénomènes psychiques les rend spécialement réfractaires à l'observation, à la mesure, à la nomenclature et à toute organisation méthodique. De plus, la psychologie est limitée à cette région nodale obscure de nos connaissances, puisqu'elle se place dans le prolongement même de la vie. La psychologie empirique existe cependant comme branche de l'anthropologie ; elle a ses procédés et ses méthodes, mais les difficultés d'observation, plus grandes ici que dans tout autre domaine, rendent beaucoup plus tardif l'avènement de la forme scientifique.

La Philosophie biologique (c. X). La vie est une force mystérieuse nettement irréductible aux énergies inférieures (le monisme n'est qu'une vue superficielle des choses). La vie se reconnaît à des caractères distinctifs : génération, périodicité, habitude, mais la notion même de vie reste, malgré tous les efforts, peu précise : c'est le point obscur du système de nos connaissances.

L'Histoire et la Philosophie de l'Histoire (c. XI). Trois phases dans l'évolution de l'humanité : phase chaotique, où le hasard règne en maître ; phase mixte, où la raison se mêle aux accidents ; phase rationnelle, d'où le fortuit s'élimine peu à peu. Seule la phase intermédiaire est, au sens strict, le domaine de l'histoire ; seule aussi, elle se prête aux inductions du philosophe. L'historien raconte les faits, le philosophe marque leurs liaisons et dégage la marche générale des événements. Cournot ne croit ni à un perpétuel recommencement de l'humanité, ni au progrès nécessaire et fatal ; il croit à un progrès rythmique, avec alternatives de recul, sous la poussée vitale des Sociétés.

La Philosophie religieuse (c. XII). Cournot, pénétré de l'importance du problème religieux, n'est pas tenté pour le résoudre d'instaurer à la place des religions traditionnelles le culte de la science ou celui de la philosophie. Le sentiment religieux est un fait général, basé d'ailleurs sur une métaphysique correspondante chez les peuples capables de philosophie. Fondement merveilleux et transmission héréditaire sont les éléments essentiels des religions historiques, dont le développement, qui offre tous les caractères du mouvement vital, présente trois phases : primitive, hiératique, prosélytique. Parmi les religions, le christianisme se détache en un relief unique,

et, dans son évolution, Cournot croit découvrir, avec une probabilité excluant tout doute pratique, l'intervention providentielle. Aussi conseille-t-il aux apologistes de se restreindre au champ de l'histoire, où ils peuvent se ménager tous les avantages de l'offensive.

Les idées morales (c. XIII). Cournot ne construit pas un système de morale : il infère, à la suite d'une investigation méthodique des réalités sociales, l'existence d'une faculté morale en l'homme, puisque « les principes de la morale universelle sont naturellement gravés dans les cœurs de tous les hommes ou naturellement saisis par eux tous à mesure que leurs mœurs s'adoucissent ou que leurs sentiments s'épurent ». La même méthode d'induction comparée sert à Cournot pour fixer le domaine propre et légitime de la morale et le distinguer d'avec ceux de la religion, de la politique, du droit et de la philosophie.

Enfin, dans un dernier chapitre, M. Mentré constate que l'influence de Cournot fut médiocre et cherche à déterminer les causes de cet insuccès momentané.

Après cette analyse trop longue et cependant incomplète, nous devons formuler brièvement quelques critiques.

L'ouvrage est un peu touffu : peut-être faut-il en chercher la cause dans l'extrême étendue du sujet.

De plus, certains chapitres (ex. : La Philosophie des sciences) ne s'encadrent pas très bien dans l'ensemble du livre, car de nombreux et importants passages n'y sont qu'insuffisamment rattachés au « probabilisme » de Cournot.

Signalons encore quelques négligences de rédaction (Cf. III, pp. 159, 316, 641) et notons pour finir que le développement même du livre et la diversité des sujets traités semblaient rendre plus évidente l'utilité d'une table analytique.

Malgré ces réserves, dont nous aurions dû peut-être atténuer encore l'expression, le travail de M. Mentré mérite de sincères éloges. Il est consciencieux, documenté, opportun. Il faut donc féliciter M. Mentré de l'avoir entreprise et menée à si bonne fin.

H. P.

V. — LETTRE DE M. DE ROBERTY

Monsieur le Directeur,

Dans le compte rendu analytique que la *Revue de Philosophie* (août 1902) a bien voulu consacrer à mon dernier ouvrage : *La Sociologie de l'Action*, on peut lire ces lignes :

« Il n'est pas malaisé de démontrer que la sociologie est la science fondamentale de l'esprit, que l'idée est de nature sociale, et que la conscience, située entre le physiologique et le sociologique, doit ses plus hautes manifestations à l'interaction mentale. Ceci a déjà été établi par A. Comte, Durckheim et d'autres encore ; et ceci est très juste..... Mais, à côté de ces thèses presque classiques, il y a des vues assez neuves, éparses dans la masse de l'ouvrage » (p. 200).

Permettez-moi de saisir cette occasion pour tâcher de couper les ailes à un canard « exégétique », en quelque sorte, et que j'ai déjà vu s'essayer à voler — d'une façon assez lourde — par ailleurs.

Faire remonter à Auguste Comte les trois thèses énoncées plus haut, c'est lui attribuer et lui faire dire précisément le contraire de ce qu'il a toujours enseigné : que la psychologie rentrait tout entière dans la biologie, que celle-ci, et nullement la sociologie, constituait la science unique de l'esprit, et qu'il n'y avait pas lieu de séparer de façon radicale ou essentielle les fonctions psychiques dites inférieures des fonctions dites supérieures. Le concept « d'interaction mentale » reste également étranger à Comte ; et quand il nous parle du « développement historique de l'espèce » comme facilitant l'étude des plus hautes facultés de l'homme, il voit dans le processus historique une lumière éclairant le jeu de ces facultés, mais il n'y cherche au grand jamais leur « cause abstraite ». (*Sociol. de l'Action*, p. 106-107.)

Quant aux sociologues de date beaucoup plus récente auxquels l'auteur du compte rendu accorde aussi une part notoire dans la paternité des vues en question, voici, textuellement, ce que j'ai cru devoir dire à cet égard dans la Préface du livre examiné :

« Certaines de mes thèses, en sociologie aussi bien qu'en philosophie, furent, dès leur apparition, caractérisées par la critique comme allant à l'encontre des idées reçues, des théories régnantes. Elles me valurent le renom d'un esprit dissident et m'attirèrent tantôt le blâme et tantôt l'éloge. Il me sera toutefois permis de constater que le paradoxe d'hier tend à devenir aujourd'hui une solution acceptable ; et, demain, ce sera peut-être un lieu commun. Ainsi, pour me borner à la seule sociologie, les mêmes doctrines (sur la relation essentielle entre le social et le mental, sur la double racine de la raison humaine, sur la nature intime du fait surorganique, sur son identité avec le fait moral, sur les rapports entre l'individu et les groupes collectifs qu'il aide à former, et bien d'autres encore) qui semblaient devoir rester longtemps, sinon toujours, des vues personnelles, ont déjà perdu ce caractère. Formulées en des termes qui varient d'un auteur à l'autre, elles se retrouvent actuellement dans

une foule d'ouvrages où elles tendent à devenir ce qu'on appelle des opinions courantes. Mais, ainsi qu'il arrive régulièrement en de tels cas, les écrivains qui contribuèrent le plus à la diffusion de mes idées (sauf quelques rares exceptions que j'aurai sans doute l'occasion de signaler au cours de ce travail) furent aussi ceux qui, loin de les creuser davantage, de les développer, pour ainsi dire, « en avant », de les pousser à leurs limites extrêmes, afin de les dépasser, prirent soin surtout d'en affaiblir la rigueur logique, d'en atténuer la portée par des compromis avec les vues anciennes et par des raccords — plus ou moins réussis — avec les théories traditionnelles » (p. x).

Ces mêmes lignes peuvent encore servir de réponse à une autre remarque de votre estimable collaborateur. « Dans son livre sur *l'Ancienne et la Nouvelle Philosophie,* dit-il, M. de Roberty prétend avoir établi la *loi* de corrélation entre la philosophie et les sciences (la découverte n'était pas précisément neuve) et la *loi* des trois types de la métaphysique, trilogie du vrai, du beau et du bien ! » (p. 201).

Certes, à l'époque où parurent mes *Notes sociologiques* (1876-1878), ma *Sociologie* (1880) et mon *Ancienne et Nouvelle Philosophie* (1887), l'existence de liens étroits unissant le développement des sciences à celui de la philosophie pouvait déjà ne pas être contestée. Mais ce double développement se présentait alors (et il s'offre encore aujourd'hui à beaucoup d'esprits) comme nécessairement orienté vers une identification de plus en plus parfaite de la philosophie (« la science unifiée ») avec l'ensemble de nos connaissances particulières ; et, en outre, ainsi que le prouve surabondamment la loi des trois états d'Auguste Comte, les conceptions scientifiques étaient régulièrement placées sous la dépendance immédiate des conceptions philosophiques (la philosophie conçue comme matrice et non comme fonction des sciences). Or, ma loi de corrélation pose à la fois le rapport directement inverse et fait aboutir le mouvement intellectuel à la séparation, à la différenciation de plus en plus accusée, dans l'évolution totale des sociétés, du facteur scientifique et du facteur philosophique. Quant à ma loi des trois types de la métaphysique : matérialisme, idéalisme et sensualisme, qui n'est qu'un corollaire de la première, je n'aperçois vraiment pas en quoi elle peut s'assimiler à la trilogie banale du vrai, du beau et du bien !

Assurément, les questions de priorité sont toujours secondaires et quelquefois oiseuses. Néanmoins, lorsqu'il s'agit de thèses qu'on qualifie de « presque classiques », il serait peut-être équitable de considérer non seulement la façon plus ou moins plaisante, facile ou

populaire dont ces thèses furent présentées par la suite au public, mais encore les *dates précises de leur première formulation.*

Veuillez, Monsieur le Directeur, excuser la longueur — bien involontaire — de cette lettre, et agréez l'assurance de ma haute considération et de mes sentiments très distingués.

Eugène DE ROBERTY.

Paris, 4 octobre 1908.

L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE
DANS LES UNIVERSITÉS
(1908-1909)

Paris. — Collège de France. — Philosophie moderne : M. H. BERGSON : *De la nature de l'esprit et du rapport de la pensée à l'activité cérébrale*, le vendredi à 5 heures ; — *Le Traité de la nature humaine* de David Hume, le samedi à 4 heures un quart. — Psychologie expérimentale et comparée : M. le Dr Pierre JANET.

Sorbonne. — Philosophie : M. G. SÉAILLES, professeur : *Psychologie de l'Invention*, le lundi à 2 heures. — Histoire de la Philosophie ancienne : M. G. RODIER, chargé de cours : *Platon*, le samedi à 2 heures. — Histoire de la philosophie moderne : M. LÉVY-BRUHL, professeur : *Les origines de la philosophie allemande du XIXe siècle* (premier semestre), le mercredi à 4 heures trois quarts. — Sociologie : M. E. DURKHEIM, professeur : *La morale*, le mardi à 5 heures ; — Science de l'éducation : *Histoire des doctrines pédagogiques*, le jeudi à 5 heures ; *Formation et développement de l'enseignement secondaire en France*, le samedi à 5 heures. — Philosophie : M. P. RAUH, professeur adjoint : *Critique de la connaissance*, le mardi à 10 heures et demie. Exercices pratiques, le vendredi à 9 et 10 heures. — Psychologie et philosophie : M. V. EGGER, professeur : *Leçons de Logique et d'Esthétique*, le mercredi à 3 heures un quart. — Histoire de l'Économie sociale : M. BOUGLÉ, chargé du cours : *Le matérialisme économique chez les socialistes français jusqu'en 1848*, le

mardi à 3 heures et demie : — J.-J. Rousseau : *La philosophie sociale au XVIIIe siècle*, le jeudi à 9 heures ; *Recherches sur l'économie politique et la science de la morale*, le jeudi à 4 heures. — Philosophie du moyen âge : M. Picavet, chargé de cours : *La Philosophie d'Abélard et de ses contemporains en Orient et en Occident*, le lundi à 4 heures trois quarts ; — *Bibliographie critique de l'histoire générale et comparée des philosophies médiévales du XIIIe au XVIIe siècle*, le samedi à 9 heures. — Histoire de la philosophie : M. V. Delbos, professeur-adjoint : *Les origines de la philosophie allemande du XIXe siècle* (cours public, second semestre) ; — *Questions préliminaires sur l'histoire de la philosophie ancienne : — Le stoïcisme et l'épicuréisme* (cours fermé, premier semestre), le mercredi à 10 heures et demie. — Psychologie expérimentale : M. G. Dumas, chargé de cours : *La contagion mentale*, le vendredi à 3 heures trois quarts. — Logique et méthodologie : M. Lalande, maître de conférences : *Méthode des sciences morales*, le vendredi à 2 heures et demie (jusqu'à Pâques), deuxième semestre : Logique générale.

Institut catholique. — Logique et métaphysique : M. Bulliot : *Cosmologie*, le samedi à 5 heures un quart ; — *Explication d'Aristote dans la Physique et dans les Traités du Ciel et de la Production*, le mardi à 10 heures. — M. Baudin : *Le problème de la nature de Dieu* (premier semestre) ; — *De la logique* (deuxième semestre) ; — Explication des *Entretiens d'Épictète*, le samedi à 9 heures trois quarts. — Psychologie : M. Peillaube : *La perception du monde extérieur* (premier semestre) ; *l'origine des idées abstraites et générales* (deuxième semestre), le lundi à 10 heures trois quarts ; — *La vie affective et la volonté* (premier semestre) ; *Conclusions : les problèmes métaphysiques de la psychologie*, le jeudi à 10 heures trois quarts ; — *Explication de textes, Aristote, livre III* du περὶ ψυχῆς, le samedi à 4 heures. — Morale : M. Sertillanges : *La morale individuelle* (premier semestre) ; *la morale sociale* (deuxième semestre), le mardi à 4 heures et le vendredi à 3 heures. — M. Piat : *L'idéal du bien* (premier semestre) ; *les sanctions morales* (deuxième semestre), le mardi à 8 heures et demie. — Histoire de la philosophie : M. Piat : *De la finalité chez les Présocratiques* (premier semestre) ; *De la finalité chez les grands Socratiques* (deuxième semestre), le jeudi à 8 heures et demie. — M. Simeterre : à partir de janvier, *Histoire générale de la philosophie médiévale depuis les origines jusqu'à la fin du XIIe siècle*, le lundi à 2 heures ; — *Le mouvement des idées et les écoles philosophiques dans les premières années du XIIIe siècle*, le vendredi à 1 heure

trois quarts. — Phonétique expérimentale : M. Rousselot, le lundi à 3 heures ; — M. Briot : Conférences de physiologie ; — Conférences de physique, le vendredi à 8 heures et demie.

Aix-Marseille. — Philosophie : M. Maurice Blondel, professeur, Cours : *Sources et orientation des principaux courants de la pensée philosophique contemporaine.* — Première Conférence : *Caractère propre, méthode et problèmes essentiels de la science psychologique.* — Deuxième Conférence : *Aristote, Auguste Comte.*

Besançon. — Philosophie : M. Ed. Colsenet, professeur : *Les précurseurs de Socrate,* le lundi à 2 heures trois quarts : — *La volonté, ses origines, ses applications,* le vendredi à 2 heures trois quarts.

Bordeaux. — Philosophie : M. Lapie, professeur. — Science sociale : M. Gaston Richard, professeur : *Les origines de la sociologie comparée* (premier semestre) ; Explication du tome IV de la *Philosophie positive* (second semestre). — Pédagogie : *L'enseignement de la morale civique : histoire et méthode.* — Philosophie : M. Ruyssen, professeur.

Caen. — Philosophie : M. H. Delacroix : *L'Art et le Mysticisme,* le mercredi à 5 heures ; — *Leçons de psychologie,* le jeudi à 10 heures.

Clermont-Ferrand. — Philosophie : M. Joyau, professeur : Pas de cours publics cette année. — Conférences : *La philosophie en France, en Angleterre et en Allemagne au XIXe siècle,* le mercredi ; *Psychologie,* le jeudi.

Dijon. — Philosophie : M. Abel Rey, professeur : *La physique moderne : Histoire des principales découvertes et des grandes théories ; — Examen des récentes théories pédagogiques ; — Psychologie générale ; — Histoire de la philosophie dans ses rapports avec l'histoire des sciences.*

Grenoble. — Philosophie : M. Georges Dumesnil, professeur : Conférences : *Études de philosophie moderne ; — L'Enseignement secondaire,* conférences de *pédagogie ;* — Cours (deuxième semestre) : *Un problème d'éducation générale.*

Lille. — *Université.* — Philosophie : M. Penjon, professeur. — M. Lefèvre, professeur : *La morale pratique,* le lundi à 9 heures ; — *L'Enseignement secondaire (histoire et doctrines) et questions de psychologie scolaire,* le jeudi à 9 heures.

Institut catholique. — Métaphysique : M. THAMIRY. — Logique et Histoire de la philosophie : M. E. CATTEAU. — Philosophie : M. DEHOVE.

Lyon. — *Université.* — Philosophie : M. BERTRAND, professeur. — Histoire de la philosophie et des sciences : M. GOBLOT, professeur. — Pédagogie : M. CHABOT, professeur.

Institut Catholique. — Philosophie scolastique : Mgr E. BLANC, professeur : *Les principes de la morale et du droit ; — Histoire de la philosophie contemporaine,* le lundi à 8 heures un quart, et le mardi à 8 heures trois quarts. — M. H. Ollion, maître de conférences : *L'évolution de l'idéalisme moderne.*

Montpellier. — Philosophie : M. G. MILHAUD, professeur : *La pensée mathématique. Son rôle dans l'histoire de Thalès à Kant; 1° de Thalès à Archimède.* — Philosophie : M. FOUCAULT : *Les Images.*

Nancy. — Philosophie : M. P. SOURIAU, professeur.

Poitiers. — Philosophie : M. A. RIVAUD, professeur : *La vie et les doctrines de Frédéric Nietzsche* (premier semestre, cours public). — Conférences : *Logique générale; — La philosophie d'Aristote.*

Rennes. — Philosophie : M. B. BOURDON, professeur : Cours de psychologie : *Intelligence, sentiments, activité, expression.* — Philosophie : M. DUGAS, maître de conférences. — Pédagogie : *Éducation des sentiments et de la volonté.* — Histoire de la philosophie : *Descartes, Malebranche, Spinoza.*

Toulouse. — *Université.* — Philosophie : M. THOUVEREZ, professeur. — Philosophie sociale : M. FAUCONNET, chargé du cours.

Institut catholique. — Métaphysique : M. BAYLAC : *La valeur de la métaphysique comme science d'après Aristote et saint Thomas et d'après Kant.* — Morale : M. MICHELET : *Origine et valeur des principes moraux.* — Philosophie des sciences : M. SENDERENS.

BELGIQUE

Bruxelles. — Philosophie : M. Georges DWELSHAUVERS, professeur : Psychologie : *Histoire et critique des théories psycho-physiologiques,* le lundi à 11 heures, le mardi à 10 heures, le mercredi à 11 heures. — Philosophie morale : *Les tendances directrices de la morale contemporaine,* le lundi à 10 heures. — M. DUPRÉEL, professeur : 1re Logique : *Aperçu de l'histoire de la logique, la méthode en général,*

les méthodes des sciences (surtout les méthodes de la sociologie) ; — 2° Histoire de la philosophie ; — 3° Métaphysique.

Gand. — Philosophie : M. P. Hoffmann, professeur : 1° Philosophie morale ; 2° Histoire de la philosophie moderne (premier semestre) ; 3° Méthodologie (deuxième semestre) ; 4° Encyclopédie de la philosophie ; 5° Exercices pratiques.

Louvain. — *Institut supérieur de philosophie.* — Première année. — D. Nys : *La Chimie et l'Introduction à la Cosmologie* (premier semestre) ; — *La Cosmologie* (second semestre). — A. Thiéry : *La physique* (premier semestre) ; — *La Psychophysiologie* (second semestre). — M. Defourny : *L'Économie politique.* — L. Noel : *L'Introduction à la Philosophie et la Logique* (premier semestre) ; — *La Psychologie* (IIe partie) (second semestre). — A. Michotte : *La Psychologie* (Ire partie) (premier semestre) ; — *L'Introduction à la Psychophysiologie* (premier semestre). — A. Meunier : *La Biologie générale.* — M. Ide : *L'Anatomie et la Physiologie.*

Deuxième année. — D. Nys : *Questions spéciales de Cosmologie : le Temps et l'Espace.* — M. De Wulf : *L'Histoire de la philosophie médiévale* (IIe partie) *et de la philosophie moderne ; — L'Ontologie.* — L. Noel : *La critériologie générale et spéciale; — Questions spéciales de psychologie.* — A. Michotte : *La Psychophysiologie* (premier semestre). — J. Forget : *La Philosophie morale.* — N. Sibenaler : *Trigonométrie, Géométrie et Calcul différentiel.* — M. Ide : *L'Anatomie et la Physiologie générales* (second semestre). — F. Kaisin : *Notions de Minéralogie et de Cristallographie* (second semestre). — A. Cauchie : *Méthode d'heuristique et de critique historiques* (premier semestre). — M. Defourny : *L'Histoire de la philosophie sociale : la Sociologie* (premier semestre).

Troisième année. — S. Deploige : *Le Droit naturel* (premier semestre); — *La Philosophie sociale* (second semestre). — D. Nys : *Questions spéciales de Cosmologie : le Temps et l'Espace.* — A. Thiéry : *L'Explication du traité* « De Anima » *de saint Thomas; — La Psychophysiologie,* cours indiqué ci-dessus. — M. De Wulf : *L'histoire de la philosophie médiévale* (IIe partie) *et de la philosophie moderne,* cours indiqué ci-dessus. — M. L. Noel : *Questions spéciales de psychologie,* cours indiqué ci-dessus. — N. Balthasar : *La Théodicée.* — L. Becker : *La Théodicée* (second semestre). — N. Sibenaler : *Le Calcul intégral.* — E.-L.-J. Pasquier : *La Mécanique analytique* (premier semestre). — J.-C. de la Vallée-Poussin : *La Méthodologie mathématique* (second semestre). — M. Ide : *Embryologie, histologie et physiologie du sys-*

Ième nerveux premier semestre). — M. Defourny : *L'Histoire de la philosophie sociale : la Sociologie,* cours indiqué ci-dessus.

Conférences. — L. De Lantsheere : *La philosophie de Hegel.* — H. Lebrun : *Les théories de l'évolution.*

Cours pratiques. — *Laboratoire de psychologie expérimentale,* sous la direction de A. Thiéry et A. Michotte. — *Laboratoire de chimie,* sous la direction de D. Nys. — *Conférence de philosophie sociale,* sous la direction de S. Deploige et M. Defourny. — *Séminaire d'histoire de la philosophie du moyen âge,* sous la direction de M. De Wulf. — *Séminaire de psychologie,* sous la direction de L. Noel. — *Séminaire de psychologie expérimentale,* sous la direction de A. Michotte.

SUISSE

Fribourg. — M. Mauser : 1° La philosophie en général et logique, le lundi, le mardi, le mercredi, le vendredi à 8 heures; — 2° Histoire de la *philosophie à l'époque patristique,* le mardi à 6 heures, le jeudi à 8 heures. — 3° Conférences sur l'*induction et la déduction,* le vendredi à 6 heures ; — M. Schlinker : 1° Critériologie, le mercredi, le jeudi, le vendredi, le samedi à 11 heures ; 2° Histoire de la *philosophie grecque,* le lundi et le mardi à 11 heures. — M. de Munnynck : Psychologie générale, le jeudi, le vendredi, le samedi à 11 heures ; — *Théorie de la connaissance,* le mercredi à 11 heures ; — Conférences sur la *psychologie religieuse,* le lundi à 6 heures au séminaire ; — *Les idées fondamentales de M. Bergson,* le mercredi à 3 heures. — M. Michel : Philosophie morale, le jeudi, le vendredi, le samedi à 9 heures ; — Histoire de la philosophie moderne (1re partie), le lundi et le jeudi à 9 heures ; — Au séminaire : *Kant, critique de la raison pure,* le samedi de 3 à 5 heures. — M. Van Cauwelaert : Psychologie expérimentale (1re partie), le mardi de 3 à 5 heures ; — Psychologie pédagogique, le vendredi de 3 à 5 heures ; — Séminaire de psychologie pédagogique : *Pestalozzi,* le lundi de 3 à 5 heures.

Genève. — M. J.-J. Gourd : Histoire des doctrines philosophiques. — M. Adrien Naville : *Théorie de la science.* — M. Th. Flournoy : Psychologie expérimentale. — M. Ed. Claparède : Psychologie comparée : *L'Évolution mentale, les méthodes de la psychologie animale, recherches contemporaines, l'instinct et l'intelligence.* — M. Paul Dupuis : 1° Science de l'éducation. *Les principaux systèmes modernes. L'éducation et l'enseignement chez les Anglo-Saxons et dans les pays de langue française. Œuvre d'éducation sociale ;* 2° Méthodologie géné-

rale. — M. Fr. Grandjean : *Revision générale des systèmes philosophiques au point de vue des doctrines de la connaissance.* — M. G. Liwchitz : *La philosophie chez les Grecs et la philosophie au moyen âge.* — M. E.-Ph. Wilmot : Lecture et explication du *Discours de la méthode.*

Lausanne. — M. Millioud, professeur : 1° Histoire de la philosophie médiévale et de la philosophie moderne : *Le problème de l'Esthétique ; le problème de la morale ; le problème religieux.*

Neuchâtel. — M. Pierre Bovet, professeur : 1° Histoire de la philosophie : *De Thalès à Aristote.* — Philosophie : *Le rationalisme.*

CHRONIQUE

France. — Nécrologie. — Après le T. R. P. Coconnier, l'Ordre des Frères Prêcheurs vient de perdre encore l'un de ses meilleurs philosophes, le R. P. Schwalm, mort le 8 novembre, de la maladie contre laquelle il luttait depuis vingt-deux ans.

Le P. Schwalm naquit à Nancy le 15 octobre 1860. Il fit ses études à Saint-Sigisbert. Après son baccalauréat, à dix-sept ans, il entra au noviciat d'Amiens. Ses études philosophiques et théologiques, commencées à Flavigny, furent continuées à Belmonte (Espagne), puis à Volders (Tyrol), après l'expulsion de 1880. Il fut professeur de philosophie, de 1884 à 1886, à Corbara (Corse), et y contracta sa maladie. Depuis lors, il vécut à Rome, Florence, Nancy, Hyères, Nice. Il a pu cependant revenir aux études de 1893 à 1899, et donner une leçon par semaine de philosophie sociale. Il est mort chez les Religieuses Dominicaines à Saint-Paul-du-Var dans un calme parfait, au cours d'une crise qui ressemblait à beaucoup d'autres. Lorsqu'on l'avertit du danger, il dit : « J'ai fait depuis longtemps le sacrifice de ma vie et de ma mort. Dites-moi ce que je dois faire : je le recevrai comme venant de Dieu lui-même. » Là-dessus, il reçut les sacrements en pleine connaissance et écouta les prières des agonisants; lorsque la communauté chanta le *Salve Regina*, il pleura... et mourut deux minutes après dans les bras de sa mère.

Voici ses principaux travaux : *L'inspiration du sens chrétien dans*

la théologie de saint Thomas (Lyon, Vitte, 1899) ; — *L'acte de foi est-il raisonnable* (*Revue thomiste*, 1896) ; — *Les illusions de l'idéalisme* (*Ibid.*, 1896) ; — *L'apologétique contemporaine doit-elle adopter une méthode nouvelle* (*Ibid.*, 1897) ; — *La crise de l'apologétique* (trois articles, *Ibid.*, 1897) ; — *Le dogmatisme du cœur et celui de l'esprit* (*Ibid.*, 1898) ; — *La propriété* (deux articles, *Ibid.*) ; — *Le Communisme évangélique* (*Correspondant*, 18 mai 1906) ; — *Communisme* (*Dictionnaire de théologie catholique*, 1906, fasc. XIX, 574-596) ; — *Corporations* (*Ibid.*, 1907, fasc. XXIII, 1867-1879) ; — *Démocratie* (*Ibid.*, en cours de publication).

A. Gardeil.

— Nous avons eu la tristesse d'apprendre la mort de notre collaborateur M. Claude-Charles Charaux, professeur honoraire à la Faculté des Lettres de l'Université de Grenoble. Nous publierons prochainement un article de son éminent successeur, M. Georges Dumesnil, sur sa vie et son œuvre.

Institut Catholique de Paris. — M. l'abbé Simeterre, ancien élève de l'Institut Catholique de Paris, titulaire de la nouvelle chaire d'*Histoire de la Philosophie médiévale*, commencera ses cours au mois de janvier 1909.

M. Augustin Briot, docteur ès sciences naturelles, est nommé professeur de *Physiologie et de Biologie générale*. Élève de l'École normale supérieure de 1893 à 1897, puis boursier d'études à l'Institut Pasteur de Lille en 1898, M. Briot remplit successivement les fonctions de préparateur à la Faculté des sciences de Paris (1901-1903) et de chef des travaux pratiques à celle de Marseille (1903-1908). Il était en même temps professeur libre à cette dernière Faculté. Son cours aura cette année pour objet *la Cellule, sa morphologie et sa physiologie*. Il fera, en outre, une série de conférences sur le *système nerveux* aux étudiants en philosophie, en physiologie et en médecine.

Allemagne. — Décès. — Le Dr Otto Pfleiderer est mort le 22 juillet, à l'âge de soixante-neuf ans. Élève de Baur, de 1857 à 1861, privat-docent à Tubingue, de 1864 à 1867, pasteur à Heilbronn et à Iéna, puis professeur à Iéna en 1870, il était depuis 1875 professeur ordinaire de théologie pratique à l'Université de Berlin. Ses principaux ouvrages de philosophie religieuse sont : *Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte* (1869) ; ouvrage réédité plus tard sous le titre : *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage* (1883) ; — *Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis zum Gegenwart* ;

— *Grundriss der Glaubens und Sittenlehre;* — *Ritschliche Theologie Kristisch beleuchtet* (1891); — *Die Eutstehung des Christenthums* (1905); — *Religion und Religionen* (1906); — *Die Entwicklung des Christentums* (1907). — Le Dr Pfleiderer était le chef de l'école hégélienne en philosophie religieuse.

Le Dr Friedrich Paulsen est mort le 15 août, à l'âge de soixante-deux ans. Docteur en philosophie depuis 1871, il fut successivement privat-docent (1875), professeur extraordinaire (1878) et professeur ordinaire de philosophie et de pédagogie (1893) à l'Université de Berlin. Il appartenait à l'école néo-kantienne de Fechner. Son attention se concentra principalement sur la morale et la pédagogie. Il fut très populaire auprès de la jeunesse universitaire. Son *Introduction à la philosophie* eut un immense succès.

Ses principaux ouvrages sont : *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnisstheorie* (1875); — *Geschichte des Gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten* (1885); — *System der Ethik* (1889); — *Einleitung in die Philosophie* (1892); — *Immanuel Kant, sein Leben und seine Werke* (1898); — *Philosophia militans, Gegen Klerikalismus und Naturalismus* (1901); — *Die deutschen Universitäten und das Universitäts studium* (1902); — *Gesammelte Vortrage und Aufsätze* (1906); — *Moderne Erziehung und geschlechtliche Sittlichkeit* (1908).

Concours. — La Kantgesellschaft propose pour l'obtention du prix Gütler (1,000 marks et 600 marks) la question suivante : Quels sont les progrès réalisés par la Métaphysique en Allemagne depuis Hegel et Herbart? Les mémoires doivent être écrits en allemand et envoyés avant le 22 avril 1910.

Angleterre. — Nominations dans les Universités. — M. L. Brébant a été nommé professeur adjoint de philosophie morale à l'Université de Saint-Andrews.

Lord Rayleigh, ancien professeur de philosophie naturelle à la Royal Institution of Great Britain, a été nommé chancelier de l'Université de Cambridge.

Espagne. — Centenaire. — Le centenaire de la naissance de Balmès sera célébré solennellement à Vich, en Catalogne, sa ville natale. On se propose d'organiser à cette occasion un Congrès international de philosophie.

Académie. — Madrid possède depuis le mois d'octobre une Académie universitaire catholique qui doit devenir un foyer important

d'études religieuses, sociales et philosophiques. Quinze chaires sont dès maintenant pourvues de leurs titulaires. M. Juan Zaragüeta, docteur de l'Institut philosophique de Louvain, est chargé du cours de philosophie. M. Félix Durango enseigne la morale, M. Javier Vales Failde la sociologie.

États-Unis. — Nominations. — M. J.-W. Hudson est nommé professeur adjoint de philosophie à l'Université du Missouri.

Le Dr Joakum, de l'Université de Chicago, est nommé répétiteur de psychologie à l'Université du Texas.

Le Dr J.-B. Watson devient professeur de psychologie à l'Université John Hopkins à Baltimore.

M. Lovejoy est nommé professeur de philosophie à l'Université du Missouri.

Fondations. — Une clinique et un cours de psychiâtrie viennent d'être fondés à l'Université John Hopkins à Baltimore. Le Dr Adolf Meyer est chargé du cours.

Une section de psychologie avec deux laboratoires a été fondée à l'Université George Washington à Washington.

Italie. — On annonce la publication prochaine d'une nouvelle Revue, la *Rivista di filosofia cristiana,* sous la direction du R. P. Gemelli, de l'Ordre des Frères Mineurs, et du Dr Canella.

A la Faculté de philosophie de l'Université Grégorienne (Collège romain), les cours suivants viennent d'être institués : *Cosmologie,* R. P. Loinaz ; *Psychologie,* R. P. Schaaf ; *Psychologie expérimentale, Minéralogie et cristallographie,* R. P. Gennari ; *Géologie,* R. P. Müller.

Suisse. — Le VIe Congrès international de psychologie, que nous avons déjà annoncé (1), aura lieu à Genève du 3 au 7 août 1909 — et non pas du 31 août au 4 septembre. On a cru devoir ainsi modifier la date, pour éviter la coïncidence avec le Congrès international de médecine de Budapest.

1. *Revue de Philosophie*, 1er août 1908.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

F. STROWSKI. — *Pascal et son temps ;* 3e partie : *Les Provinciales et les Pensées.* Un vol. in-16 de x-419 pp. Paris, Plon.

PIERRE MÉLINE. — *Le Travail sociologique. La Méthode.* Un vol. in-16 de 124 pp. Paris, Bloud.

BERTR. RUSSELL. — *La Philosophie de Leibnitz*, traduction par J. Ray et Renée-J. Ray. Un vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris, Alcan.

GASTON DANVILLE. — *Magnétisme et Spiritisme.* Un vol. in-16 de 79 pp. Paris, Mercure de France.

A. MAIRET. — *La Simulation de la Folie.* Un vol. in-8° de 324 pp. Montpellier, Coulet.

G. VIDARI. — *L'Individualismo nelle dottrine morali del Secolo* XIX. Un vol. de 420 pp. Milano, Hœpli.

EUGENIO DI CARLO. — *Scienza del diritto e filosofia del diritto.* — Une broch. in-8° de 26 pp. Bolonia, Formiggini.

J.-M. PARGAME. — *L'Origine de la Vie.* Un vol. in-8°. Paris, Schleicher.

AUG. COMTE. — *Cours de philosophie positive*, tome IV. — *Partie dogmatique de la philosophie sociale.* Un vol. in-8° de 400 pp. Paris, Schleicher.

G.-ED. BURCKHARDT. — *Die Anfange einer geschichtlichen Fundamentierung der Religionsphilosophie.* Une broch. in-8° de VI-90 pp. Berlin, Reuther.

FRANZ RADEMAKER. — *Kants Lehre vom innern Sinn in der « Kritik der reinen Vernunft ».* Une broch. de 47 pp. Berlin, Reuther und Reichard.

JOHN M. O'SULLIVAN. — *Vergleich der Methoden Kants und Hegels auf Grund ihrer Behandlung der Kategorie der Quantität.* Une broch. de 129 pp. Berlin, Reuther und Reichard.

HANS DREYER. — *Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel.* Une broch. de 106 pp. Berlin, Reuther und Reichard.

Dr MARCEL VIOLLET. — *Le Spiritisme dans ses rapports avec la Folie.* Un vol. in-16 de la *Bibliothèque de psychologie expérimentale et de métapsychie*, 120 pp. Paris, Bloud.

Dr A. MARIE. — *L'Audition morbide.* Un vol. in-16 de la *Bibliothèque de psychologie expérimentale et de métapsychie,* 146 pp. Paris, Bloud.

Princesse LUBOMIRSKA. — *Les Préjugés sur la Folie.* Un vol. in-16 de la *Bibliothèque de psychologie expérimentale et de métapsychie,* 87 pp. Paris, Bloud.

GROOS. — *Die Seeleleben des Kindes.* Un vol. in-8°. Berlin, Reuther.

WOODBRIDGE. — *The nature of Consciousness ;* — *The Problem of Consciousness ;* — *Perception and Epistemology.* 3 brochures in-8°.

Giovanni GENTILE. — *Scuola e filosofia.* Un vol. in-8° de 400 pp. Palermo, Remo Sandron.

Joseph SERRE. — *L'Église et la Pensée.* Un vol. in-16. Paris-Lyon, Vitte.

N. VASCHIDE. — *Les Hallucinations télépathiques.* Un vol. in-16 de 97 pp. de la *Bibliothèque de psychologie expérimentale et de métapsychie.* Paris, Bloud.

N. VASCHIDE et Raymond MEUNIER. — *La Pathologie de l'attention.* Un vol. in-16 de 115 pp. de la même *Bibliothèque.*

Henry LAURES. — *Les Synesthésies.* Un vol. in-16 de 97 pp. de la même *Bibliothèque.*

Edmond BOUTY. — *La Vérité scientifique. Sa poursuite.* Un vol. in-16 de la *Bibliothèque de philosophie scientifique,* 358 pp. Paris, Flammarion.

Clodius PIAT. — *Insuffisance des philosophies de l'intuition.* Un vol. in-8° de 316 pp. Paris. Plon.

IOTEYKO et STEFANOWSKA. — *Psycho-physiologie de la douleur.* Un vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine,* 251 pp. Paris, Alcan.

L'*Annuaire du Bureau des Longitudes,* 1909.

John DEWEY and James-H. TUFTS. — *Ethics.* Un vol. petit in-8° de 618 pp. New-York, Henry Holt and C°.

Dr E.-H. SCHMITT. — *Kritik der Philosophie von Standpunkt der Intuitiven Erkenntnis.* Un vol. in-8° de 507 pp. Leipzig, Eckardt.

Rudolf EUCKEN. — *Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens.* Un vol. in-8°. Leipzig, Quelle und Meyer.

Abel REY. — *Les Sciences philosophiques, leur état actuel.* Un vol. in-8° de 1042 pp. Paris, Cornély.

VOSS. — *Über das Wesen der Mathematik.* Un vol. in-12 de 98 pp. Leipzig, Teubner.

Procli DIADOCHI. — *In Platonis Cratylum Commentaria,* ed. Pasquali. Un vol. in-16 de 149 pp. Leipzig, Teubner.

HUGO DE VRIES. — *Espèces et Variétés*, traduction par L. Blaringhem. Un vol. in-8° de 548 pp. de la *Bibliothèque scientifique internationale*. Paris, Alcan.

GABRIEL COMPAYRÉ. — *L'Adolescence. Étude de psychologie et de pédagogie*. Un vol. in-16 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 196 pp. Paris, Alcan.

VITTORIO MACCHIORO. — *Ricerche demografiche intorno ai colombari*. Une broch. in-8° de 20 pp. Leipzig, Theodor Weicher.

BAUMANN. — *Der Wissensbegriff*. Un vol. in-8° de 231 pp. Heidelberg, Carl Winter.

J. BOURDEAU. — *Pragmatisme et Modernisme*. Un vol. in-16 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 238 pp. Paris, Alcan.

JULIUS PIKLER. — *Uber Theodor Lipps' Versuch einer Theorie des Willens*. Une broch. in-12 de 50 pp. Leipzig, Barth.

JULIUS PIKLER. — *Zwei Vortrage über dynamische psychologie*. Une broch. in-12 de 26 pp. Leipzig, Barth.

RUDOLF ASMUS. — *Kaiser Julians Philosophische Werke*. Un vol. in-16 de 216 pp. Leipzig, Durr'scher.

D. GUST. PECSI. — *Kritik der Axiome der Modernen Physik*. Un vol. in-16 de 405 pp. Esztergom, Gustav Buzarovits.

CHARLES ELSEE. — *Neoplatonism in relation to Christianity*. Un vol. in-18 de 140 pp. Cambridge University Press.

AUG. GEORGES. — *Essai sur le système psychologique d'Auguste Comte*. Une broch. in-8° de 64 pp. Lyon, imprimerie Rey.

Comte FOUCHER DE CAREIL. — *Descartes, la princesse Élisabeth et la reine Christine*, d'après des lettres inédites. Nouvelle édition. Un vol. in-8° de 219 pp. Paris, Alcan.

MARCEL BERNÈS. — *Programmes détaillés d'un cours élémentaire de philosophie*. Un vol. in-8° VIII-92-40-27-48 pp. Paris, Belin.

BLAISE PASCAL. — *Œuvres*. 3 vol. in-8° de 500 pp. chacun, de la Collection des *Grands Écrivains de la France*. Paris, Hachette.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 11-08.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XIII

ENQUÊTE SUR LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE

A. Bouyssonie . . . . De la réduction à l'unité des principes de la raison 107

F. Chovet . . . . . Les principes de la raison sont-ils réductibles à l'unité 269

F. Chovet . . . . . Des rapports de l'Induction et de la Déduction. 575

Cte Domet de Vorges. . Comment avons-nous l'idée d'objet ? . 461

G. Fonsegrive . . . . Certitude et vérité : 1er article . . . 337
2e article 489
3e article 587

P. Gény. . . . . Sur la position du problème de la connaissance 449

A. Valensin . . . . . La théorie de l'expérience d'après Kant 44

PHILOSOPHIE

Séraphin Belmond. . . L'existence de Dieu d'après Duns Scot. 1er article 241
2e article 364

P.-J. Cuche . . . . . Le procès de l'absolu : 2e article . . 26

Abbé Gayraud . . . . Les vieilles preuves de l'existence de Dieu : 2e article. 123

PSYCHOLOGIE

E. Peillaube . . . . . L'organisation de la mémoire. IV. — La reproduction des souvenirs : 1er article 382
2e article 612

R. Turro . . . . . Psychologie de l'équilibre du corps humain : 2e article 58

HISTOIRE DES RELIGIONS

Mgr Le Roy . . . . . Chez les Primitifs africains : 1er article 225
2e article 410

HISTOIRE DES SCIENCES

P. Duhem . . . . . Le Mouvement absolu et le mouvement relatif : 9e article 143
10e article 275
11e article 515
12e article 635

ÉTUDES CRITIQUES

Ch. Boucaud . . . . . Une intéressante répercussion de la philosophie contemporaine dans la jurisprudence 173
P.-J. Cuche . . . . . Les deux aspects de l'immanence et le problème religieux. 288
H. Trouche . . . . . L' « évolution créatrice » de M. Bergson 520

ENQUÊTE SUR L'IDÉE DE DÉMOCRATIE

Réponse de M. G. Deherme 166
» de M. Ch. Boucaud 168

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

B. Allo . . . . . Foi et systèmes 81
A. Arnal . . . . . La philosophie religieuse de Ch. Renouvier 195
L. Baille . . . . . L'idée de Dieu et l'âme contemporaine 540
H. Barckhausen. . . . Montesquieu 82
René Berthelot . . . . Évolutionisme et platonisme 539
Henri Bois. . . . . La valeur de l'expérience religieuse . 198
Emile Bréhier . . . . Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme. 431
A. Bros. . . . . La religion des peuples non civilisés . 197
L. Büchner . . . . . L'homme selon la science 305
C.-C. Charaux . . . . Nova et vetera. 78
G. Danville . . . . . Magnétisme et spiritisme 672
G. Deherme . . . . . L'Afrique occidentale française . . . 90
H. Delacroix. . . . . Études d'histoire et de psychologie du mysticisme 679
Paul Dumont. . . . . Nicolas de Béguelin 220
Dr Grabowsky . . . . Kants Grundirrtümer in seiner Kritik der reinen Vernunft und die Reformation des geistigen Inneulebens der Menscheit 537

J. Grasset	Introduction physiologique à l'étude de la philosophie	303
J. Guibert	Les croyances religieuses et les lois de la nature	194
A. Hannequin	Études d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie	213
Dr P. Hartenberg	Physionomie et caractère	80
Marcel Hébert	Le pragmatisme	189
Ch. Henry	Psycho-physique, énergétique et photométrie	444
Ch. Huit	Le réveil du platonisme en France au XIXe siècle	535
José Ingegnieros	Nuova classificazione dei delinquenti	191
G. Mélin	La notion de prospérité et de supériorité sociales	83
F. Mentré	Cournot et la renaissance du probabilisme	681
X. Moisant	Dieu. L'expérience en métaphysique	73
Novalis	Henri d'Ofterdingen	219
D. Nys	La nature de l'espace d'après les théories modernes depuis Descartes	538
F. Pillon	L'année philosophique	139
E. de Roberty	Sociologie de l'action	199
» »	Lettre de M. de Roberty	686
P. Rousselot	L'intellectualisme de saint Thomas	666
Alfred Russel-Wallace	La place de l'homme dans l'univers	74
G. Salvadori	Fede e Ragione	193
Ch. Sauerwein	L'Histoire de la terre	79
G. Sorel	Les illusions du progrès	201
P. Souriau	Les conditions du bonheur	203
G. del Vecchio	Diritto e personalità umana nella storia del pensiero	438
»	Il sentimento giuridico	442
»	L'etica evoluzionista	443
L. Vialleton	Un problème de l'évolution	306
Watson	The philosophical basis of Religion	673
Marie-V. Williams	Six Essays on the platonic theory of knowledge	436

PÉRIODIQUES

Comte Domet de Vorges	Périodiques français	543
»	Philosophisches Jahrbuch	567
P. Fontana	La Revue du Mois	93
»	Bulletin de la Société française de philosophie	311

H. Léard . . . . . Périodiques allemands 559
» Périodiques anglais 554
H. Trouche . . . . . Périodiques italiens 95

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

Yves de la Brière . . . Soutenance de thèses à la Sorbonne. — M. l'abbé Pierre Rousselot : 1° Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge. — 2° L'intellectualisme de saint Thomas 319

CHRONIQUES

Académie universitaire catholique à Madrid. 697
Le VIe Congrès international de psychologie 224
Le IIIe Congrès international de philosophie. 224
Nécrologie : M. Charaux. 696
M. Albert de Lapparent 330
M. Liégeois 572
M. Paulsen. 697
M. Pfleiderer 696
Le R. P. Schwalm 695
Le Nouveau Recteur de l'Institut Catholique de Lille. 447
La Rivista di filosofia cristiana 698

Le Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 12-08.

B
2
R23
année 8
juil.-
déc.

Revue de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY